نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي

دراسة تأصيلية – تطبيقية

إعداد

نادية حسن محمد عقل

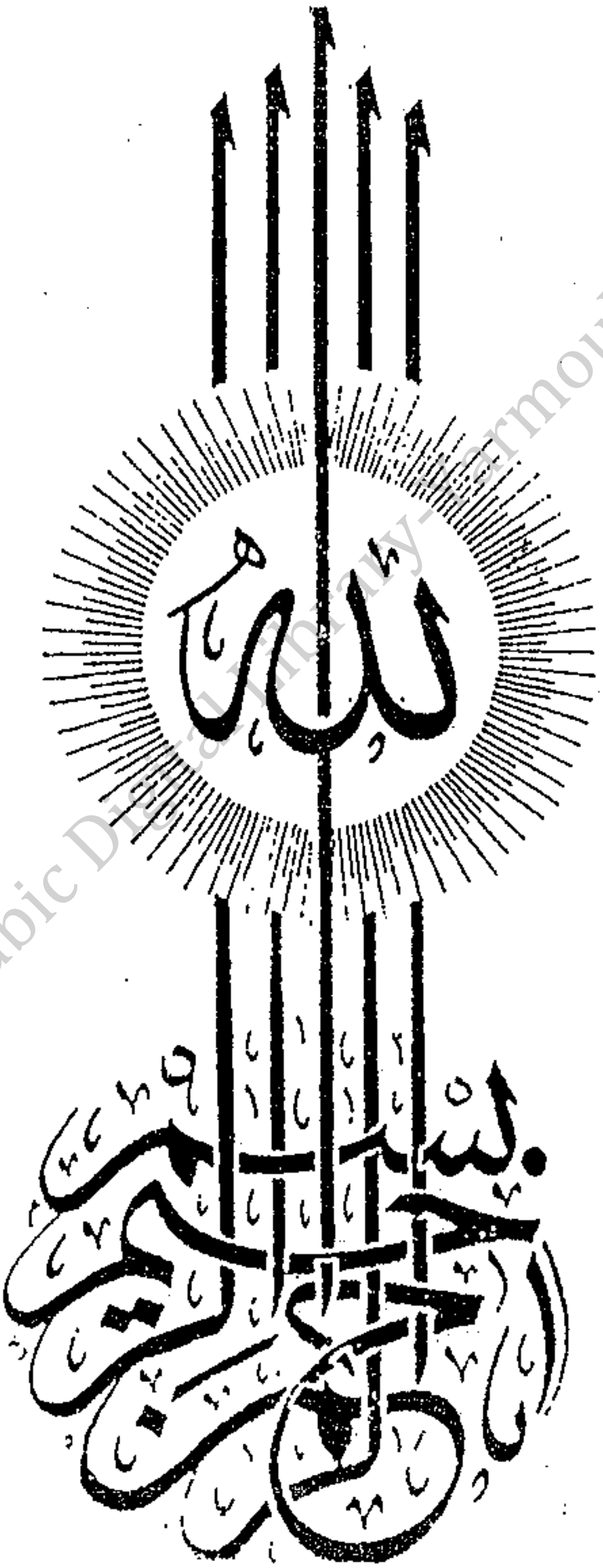
إشراف

الأستاذ الدكتور: عبد الجبار حمد السبهاني

حقل التخصص: الاقتصاد والمصارف الإسلامية

تاريخ تقديم الأطروحة

٣/جمادى الأولى/١٤٣٠هـ الموافق ٢٨/٤/٢٠٠٩م


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي

دراسة تأصيلية – تطبيقية

إعداد

نادية حسن محمد عقل

ماجستير اقتصاد، الجامعة الأردنية ٢٠٠٠م

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه
تخصص الاقتصاد والمصارف الإسلامية في جامعة اليرموك، إربد، الأردن

وافق عليها

أ.د عبد الجبار حمد عبيد السبهاني.................................. (مشرفا ورئيساً)
أستاذ في الاقتصاد الإسلامي، جامعة اليرموك

أ.د علي محمد الحسين الصوا .... (عضواً)
أستاذ في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية

أ.د سعيد سامي الحلاق.................................. (عضواً)
أستاذ في الاقتصاد، جامعة اليرموك

د. زكريا محمد القضاة .... (عضواً)
أستاذ مشارك في الفقه المقارن، جامعة اليرموك

د. نجاح عبد العليم أبو الفتوح .... (عضواً)
أستاذ مشارك في الاقتصاد الإسلامي، جامعة اليرموك

تاريخ تقديم الرسالة

٣/ربيع الثاني/١٤٣٠هـ الموافق ٢٨/٤/ ٢٠٠٩م

شكر وتقدير

أحمد الله حمدا طيبا مباركا كما يحب ويرضى، بما أنعم عليَّ وقدر لي إنجاز هذه الأطروحة، وأشكر الله العليم أن أكرمني بمشرف فاضل تابع هذه الأطروحة بوفير صبرٍ وسعة صدر؛ فله مني جزيل الشكر والامتنان على متابعته لكل دقيقة وكبيرة، وعلى توجيهاته التي أغنت هذا العمل، وعلى تقبله الرأي الآخر وإن اختلف ورأيه، والله أسأل أن يجعل ما قدمه في ميزان أعماله.

والشكر موصول إلى الأفاضل أعضاء هيئة المناقشة، وقد تفضلوا علي بقبول مناقشة الأطروحة، راجية الله عز وجل أن يجزيهم خير الجزاء على تحمُّلهم عناء قراءتها .

الإهـــداء

إلى الشجرةِ التي تؤتي أُكُلَها ويبرق ثمرُها في دُجى كل حين...

إلى من روت دِماؤهم أرضَ بيتِ المقدس...

إلى من آنســنَ الخنســاءَ في وحـدتِـها...

إلى والديَّ وأهلِ بيتي أطالَ اللهُ أعمارَهم...

المحتوى

الفصل الثالث: بناء نظرية التوزيع الإسلامية

الفصل الرابع: تطبيقات نظرية التوزيع الإسلامية

الأشكال البيانية

الملخص

عقل، نادية حسن، نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي: دراسة تأصيلية – تطبيقية، رسالة دكتوراه بجامعة اليرموك، ٢٠٠٩م، إشراف: أ.د عبد الجبار السبهاني.

قامت الدراسة باستقراء آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية المطهرة، ذات الدلالة التوزيعية، ونظمتها في مبنى إجمالي يتكون من أحكام وأركان وشرائط عامة وفق منطق تشريعي يقرر؛ أن المباح يُستحق بالعمل الإيجابي، وعائد السوق يُستحق بالمشاركة الفعالة، والدخل المتمم للكفاية يُستحق بالحاجة قرينة العجز، وهذا المنطق التشريعي الذي يعتبر أن العمل، والملكية، والحاجة؛ أسس حقوقية للتوزيع يطلق عليه نظرية التوزيع الإسلامية.

أقامت النظرية تلازما منطقيا أساسه العدل بين الأسس الحقوقية ومحل الاستحقاق؛ فارتبط العمل الاقتصادي مع حق الحيازة، والملكية المخاطرة مع الربح، والملكية غير المخاطرة مع المكافأة الثابتة، والدخل المتمم للكفاية مع حاجة العاجزين.

بينت الدراسة أن نظرية التوزيع الإسلامية، تقدم تفسيرا واضحا لمنطق التشريع في توزيع الثروة وقيمتها المنتجة؛ فبينت حكمة النهي عن الحمى كونه يقوم على نقض مبدأ التلازم بين العمل الإيجابي وحق الحيازة، فكل ما يُحاز بنشاط سلبي يعتبره الشارع غصبا، وبينت حكمة النهي عن الربا كونه يخصص دخلا طفيليا لغير المشاركين في الفعالية الاقتصادية؛ وهذا يخالف مقتضى العدل وقصد الشارع الحكيم، كما تجلت النظرية في تفسير منطق التشريع في استحداث الحاجة كأساس غير وظيفي لاستحقاق الدخل، استدراكا على قاعدة التوزيع المتكافئ، واستهدافا للعدالة التوزيعية.

خلصت الدراسة إلى أن نظرية التوزيع الإسلامية تساهم في التخفيف من مشكلة الفقر الآني والموروث، وتؤصل لآلية ذاتية لإعادة التوزيع وتوسيع قاعدة الملكية، عبر تسمية الأسس الحقوقية التي تعمل على هيكلة الإنتاج وفقا للتفضيل الاجتماعي، وعبر تعيين السياسات الاقتصادية المستمدة من أسس نظرية التوزيع الإسلامية، التي من شأنها أن تنهض بالمستوى المعيشي للأفراد، وذلك عندما توفر الشروط اللازمة لإحراز الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، من خلال تحريم الربا والاكتناز ووجوب الزكاة، التي تعمل على تحفيز الاستثمار، وارتفاع الدخل الحقيقي.

وانتهت الدراسة إلى أن النظرية تعمل على رفع مستوى توظف عناصر الإنتاج، وذلك عندما تقسم الدخل القومي بينهم بعدالة، سيما وأنها توحد مساعي الاستمثال لدى المشاركين في الفعالية الاقتصادية، فتكفل بذلك تمكين المجتمع من بلوغ نمط توزيعي عادل وكفء، محرز للرفاهية الاقتصادية في حدود ما يملك من الموارد المادية والبشرية، ومحقق لقصد الشارع وغايته.

كلمات مفتاحية: نادية عقل، نظرية التوزيع الإسلامية، العمل الاقتصادي، الملكية الفعالة، الحاجة، عدالة التوزيع.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم وأطيب الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد...

تمثل القضية التوزيعية حجر الزاوية في الفكر الاقتصادي، وهي القضية التي افترقت عندها النظم الاقتصادية، وقضية بمثل هذه الأهمية لا بد وأن نجد لها ضوابط وموجهات في المبنى التشريعي الإسلامي، لأجل ذلك تولت الدراسة موضوع التوزيع في محاولة لتأصيل نظرية فقهية اقتصادية، بعد استقراء الأحكام التفصيلية التي تشتق منها موضوعا وأركانا وشروطا.

تستند النظرية إلى أدلة مستمدة من القرآن الكريم والسنة المطهرة، مما يجعلها محض العدل والصلاح في كل عصر ومصر؛ فآيات الإنفاق -إذ توجب حقا للمعوزين على القادرين- تمثل مستندا لاستحداث "الحاجة" لأن تكون أساسا لاستحقاق المال، استدراكا على توزيع العوائد المُنجزة في السوق وفقا لمبدأ تكافؤ العوضين، وفي إحياء الموات كما في السنة النبوية، تأصيلا لاعتبار أن العمل أساس حقوقي يسوغ الاختصاص بمباح الأرض.

وإذا كانت النظرية الوضعية تفسر الواقع بما هو كائن، فإن نظرية التوزيع الإسلامية تهتم بما ينبغي أن يكون، وتفسر المسائل ذات الموضوع التوزيعي وفق منطق تشريعي متسق.

لأجل ما سبق، كرست الباحثة دراستها في موازاة مساحة جلية، تجمع فيها شتات الأحكام ذات الموضوع التوزيعي، لاعتقادها بأن نظرية متكاملة في التوزيع تستحق أن تستقل بدراسة تأصيلية، تظهرها نظرية اقتصادية فقهية، مع إعفائها من مزاحمة نظريات التوزيع الأخرى، فلا مكان للسجال حولها، فنظرية التوزيع الإسلامية لا يمكنها بماهيتها شرعنة القوة.

أهمية الدراسة:

وقع خيار الباحثة على نظرية التوزيع للسببين رئيسيين هما:

أولا: عدم وجود دراسة مستقلة تؤصل لنظرية التوزيع في اقتصاد إسلامي، تعالج موضوعات التوزيع معالجة مستوعبة للبعد الفقهي والاقتصادي.

ثانيا: أهمية التوزيع وخطورة احتكامه إلى النظريات الوضعية، التي تسببت في المظالم وقيدت الكفاءة الاقتصادية والنمو، وفشلت في إحراز العدالة الاجتماعية، وأفرزت مجتمعات طبقية تركزت فيها الثروة، واتسعت باطراد الفجوة بين مستويات الدخول، سواء على مستوى اقتصاد الدولة الواحدة أو على مستوى الاقتصاد العالمي.

ولأجل ما سبق، ينبغي أن نميز بين نظام التوزيع وواقعه الفعلي في الاقتصاد السائد، وبين ما يمكن أن يكون عليه حال هذه المجتمعات لو أنها احتكمت إلى نظرية التوزيع الإسلامية، وسنرى ذلك في ثنايا هذه الدراسة.

مشكلة الدراسة:

يمكن بلورة مشكلة الدراسة بالسؤالين التاليين:

١. هل يمكن صياغة نظرية كلية تعبر عن الأسس الحقوقية لتوزيع الثروة والدخل، بمنطق تشريعي منضبط ومتسق.

٢. هل تتضمن المصادر الشرعية أدلة ومؤيدات كافية تثبت منطقية التلازم بين استحقاق المباح والعمل، وبين استحقاق الدخل والملكية الفعالة، وبين استحقاق دخلٍ يُتمم الكفاية والحاجة؟

فروض الدراسة:

١. تتضمن المصادر التشريعية أدلة ومؤيدات كافية لبناء نظرية متكاملة، تنتظم بمنطق تشريعي متسق ومنضبط إزاء توزيع الثروة والدخل.

٢. يتجلى دور نظرية التوزيع الإسلامية في تمكينها المجتمع من تحقيق أهدافه الاقتصادية.

٣. التوازن الاقتصادي في ظل نظرية التوزيع الإسلامية، يتحقق عند مستوى دخل مرتفع، مقارنة باقتصاد يعتمد شروط ومعايير أخرى للتوزيع.

٤. تطبيق نظرية التوزيع يُساهم في معالجة مشكلة الفقر الحالي والفقر الموروث.

أهداف الدراسة:

١. تأصيل نظرية اقتصادية فقهية للتوزيع، من خلال نظم الأحكام ذات الصلة بالتوزيع، مع التحرز من الأخطاء المنهجية والاستنتاجات المضللة.

٢. تجلية دور النظرية في إنجاز أهداف المجتمع الاقتصادية.

٣. اقتراح سياسات اقتصادية في إطار نظرية التوزيع الإسلامية، توجه مفردات التوزيع.

الدراسات السابقة:

تستنير الدراسة بالأبحاث التي قدمها أساتذة الاقتصاد الإسلامي منها ما يلي:

١- (نجاح عبد العليم أبو الفتوح، "مؤسسات وآليات عدالة توزيع الدخل والثروة في اقتصاد إسلامي"؛ مجلة المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، م١٠، ع٢، ١٤٢٤هـ). ناقش هذا البحث مؤسسات وآليات عدالة توزيع الثروة والدخل المستمدة من التشريع الإسلامي، وخلص إلى أن النظام التوزيعي العادل مزود بمؤسسات وآليات تكفي لتحقيق الهدف المنشود، لأنه نظام يتسم بالشمول والثبات في شكل أهداف ومبادئ للعدالة لا تتغير ولا تتبدل، وفي شكل مؤسسات وآليات توزيعية ودور أصيل للدولة

والأفراد، ويتسم بالمرونة في شكل مؤسسات وآليات يمكن استخدامها في إطار نصوص الشريعة ومقاصدها.

٢- (عبد الجبار حمد السبهاني، "عدالة التوزيع والكفاءة الاقتصادية في النظم الوضعية والإسلام: نظرة مقارنة"، مجلة الشريعة والقانون- جامعة الإمارات العربية المتحدة، ع١٤، شوال ٢٠٠١م). في هذا البحث سلط السبهاني الأضواء على وجهات النظر المختلفة تجاه عدالة التوزيع وتركز الثروة في الفكر الرأسمالي والاشتراكي، وأشار إلى ما آلت إليه النظم التوزيعية الوضعية، مبينا أوجه القصور التي تعتريهما. وبين هذا البحث الأسس الحقوقية المعتمدة في نظام التوزيع في الإسلام، وأنها كفيلة بإحراز العدالة التوزيعية باعتبارها الشرط الكافي لتحقيق الكفاءة الاقتصادية، وأن أحكام التوزيع وإعادة التوزيع تسهم في توحيد دوال الرفاهية الاجتماعية.

٣- (صالح عبد الله العلي، توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، اليمامة للطباعة والنشر، ٢٠٠١م) بحث في هذا الكتاب توزيع الدخل في ظل النظام الرأسمالي وآلية السوق الحر، ومن ثم ناقش توزيع الدخل في ظل اقتصاد إسلامي، من خلال التركيز على مرحلة التوزيع الوظيفي التي تتم في السوق.

٤- (زكريا محمد القضاة، "توزيع العوائد على عناصر الإنتاج في الفقه الإسلامي"، حولية كلية الشريعة والقانون، قطر، ع١٣، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م)، ناقش القضاة عناصر الإنتاج وعوائدها في الاقتصاد الوضعي وفي الاقتصاد الإسلامي، مبينا أوجه المفارقة بينها، وخلص إلى أن المعاملات والعقود التي شرعها الإسلام تكفل توزيع العوائد بعدالة على العمل ورأس المال، كما خلص إلى أن مركز العمل في الإسلام فوق مركز رأس المال، من حيث تعدد صور العوائد التي يحصل عليها العمل، كما خلص إلى أن مركز رأس المال العيني أقوى من مركز رأس المال النقدي، إذ أن عائد رأس المال العيني قد يكون أجرا أو ربحا، أما النقدي فلا يكون إلا ربحا.

٥- (الصدر، محمد باقر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها، دار التعارف، ١٩٩١م) بحث الصدر في هذا المؤلف، جهاز التوزيع في كل من الإسلام والرأسمالية والشيوعية، وبين أن جهاز التوزيع في الإسلام يتكون من أداتين هما: العمل والحاجة، واعتبر أن العمل هو الأداة الرئيسية في هذا الجهاز، وأن الثروة التي تنتج من الطبيعة الخام ملك للإنسان المنتج وحده وهو العامل، وأما وسائل الإنتاج المادية الأخرى التي تستخدم في عملية الإنتاج من أرض ورأس مال

ومختلف الأدوات والآلات (الملكية)، لا يجوز أن تشارك في استحقاق الناتج، وإنما تستحق أجرة تعاقدية.

٦- (محمد أنس الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية" مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م٢، ع١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م) أوجز الزرقا في هذا البحث أهم المعايير الممكنة لتوزيع الدخل والثروة في أي مجتمع، والوسائل العامة المتاحة لتحقيق توزيع معين، وعرض هذا البحث واحدا وعشرين نظاما للتوزيع مما طبق فعلا في صدر الإسلام، كما أشار إلى أهداف التوزيع في الإسلام وعناصر منهجه لتحقيق تلك الأهداف، وذيل الزرقا مستخلصه بأمله أن يكون بحثه خطوة نحو صياغة نظرية إسلامية معيارية للتوزيع.

٧- (رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر: نظرية التوزيع، دار الفكر، ١٩٧٤م) بحث التطور التاريخي لتوزيع الدخل القومي بادئا من الحضارات القديمة إلى الوقت المعاصر، ومن خلال عرضه لعوامل الإنتاج في المذاهب الاقتصادية المعاصرة، وتحت عنوان الآراء التي تفرق بين عوامل الإنتاج في مرحلتي التوزيع، أشار إلى رأي باقر الصدر فيما يتعلق بالتوزيع ما قبل الإنتاج، فكان هذا كل ما ذكره عن التوزيع الابتدائي، وركز على مرحلة التوزيع الوظيفي وعلى آلية السوق في تحديد مكافآت عناصر الإنتاج، كما تعرض بشكل موجز لمساوئ التوزيع في النظام الاشتراكي، وختم دراسته بالزكاة، والضمان الاجتماعي، والتوظيف (الضريبة).

وفي سعيي لاستكمال جهود من سبقوني، أقدم هذه الدراسة أملا في ملء ما تركته دراساتهم من حيز الذي أحسب أنه يكمن في الآتي:

أ- عالجت الدراسات السابقة المتقدمة القضية التوزيعية، لكنها لم تهتم أصلا بصياغة نظرية فقهية اقتصادية بحسب المنهج الذي يعتمد في صياغة النظريات الفقهية، سواء في استنباطها أو استنتاجاتها أو تجليات دورها في الاقتصاد، لذلك لم تعثر الباحثة فيما وقع بين يديها من مصادر على نظرية فقهية للتوزيع.

ب- لم تستكمل الدراسات السابقة استقصاء الأحكام التي يستند إليها في تسيير القضايا التوزيعية المختلفة، فمن الدراسات غاب عنها "التوزيع ما قبل الإنتاج" والذي يعتبر أحد المباني الجزئية لنظرية التوزيع في الإسلام، ومنها ما اقتصرت على "التوزيع ما قبل الإنتاج"، ومنها ما اقتصرت على التوزيع الذي تنجزه السوق فقط.

ت- الدراسات التي وقعت بين يدي، أخرجت بطابع دراسات مقارنة، ولم تصغ بصورة نظرية فقهية اقتصادية تظهر المبنى التشريعي العام لنظرية التوزيع الإسلامية.

منهج الدراسة:

استعانت الباحثة بدراسة (عويضة، عدنان عبد الله، نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠٠٦م)، للاضطلاع على المنهجية التي استحدثتها هذه الدراسة، وقد أصبحت معتمدة لصياغة النظريات الفقهية الاقتصادية؛ فكانت المنهجية كالآتي:

١. استقراء النصوص المتعلقة بالتوزيع، من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وتتبع المؤيدات والشواهد، واستقصاء آراء الفقهاء القدامى والمحدثين، والبحث في أدبيات الاقتصاد الإسلامي، مستعينة بالمنهج الوصفي.

٢. تحليل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وتمييز مدلولاتها، ومناقشة آراء الفقهاء، وربطها بموضوع الدراسة من خلال القراءة الاقتصادية.

٣. استنباط النظرية وصياغتها بالاستعانة بالمنهج الاستنباطي والاستنتاجي.

٤. التحليل الاقتصادي لأحكام التوزيع لاستخلاص النتائج الاقتصادية.

خطة الدراسة

توزعت مادة الدراسة على أربعة فصول؛ اهتم الفصل الأول بتوضيح مفهوم التوزيع في ضوء النظرية الفقهية والنظرية الاقتصادية، بينما اهتم الفصل الثاني بتأصيل نظرية التوزيع الإسلامية، وذيل هذا الفصل بفقرة تعبر عن منطوق النظرية محل البحث، وجاء الفصل الثالث ناظما للأدلة التوزيعية ليوصل القارئ إلى المبنى التشريعي العام للنظرية، واهتم الفصل الأخير بعرض نماذج تطبيقية لنظرية التوزيع مستقاة من التاريخ الإسلامي، وخُتم الفصل نفسه بجملة من السياسات الاقتصادية المستنبطة من النظرية، وانتهت الدراسة بموجز لأهم النتائج والتوصيات.

وردت ملاحظة حول تسمية الدراسة نظرية للتوزيع؛ لأنها اجتهاد وتحتمل الصواب والخطأ، ولأنها لا تحتوي على تحليل للآثار الاقتصادية لمعطيات التوزيع.

ولنا: إن نظرية التوزيع الإسلامية تكمن في ماهيتها التي هي الأركان والشروط العامة التي تتعلق بالأركان، وليس بما تم بحثه طي هذا المجلد؛ **فالمال والثروة الطبيعية هما محلان للتوزيع، ولا نعلم محلا للتوزيع غيرهما، والأسس الحقوقية هي: العمل ويشترط له المشاركة الإيجابية، والملكية ويشترط لها المشاركة الفعلية، والحاجة ويشترط لها العجز، ولا نعلم مخالفا لماهية النظرية.**

أما وأن هذه الدراسة لا تحتوي على تحليل اقتصادي يشمل جميع المعاملات المالية ولأجل ذلك لا تعتبر نظرية جامعة وشاملة، فنقول: ليس من الضروري تحليل جميع النشاطات الاقتصادية لأجل تحقيق هدف الدراسة وهو تأصيل النظرية، فالتحليل الاقتصادي لم يكن هدفا لذاته، وإنما استخدم لأجل إبراز تجليات النظرية فقط، وقد تم استنباط النظرية دونه، كما أن أية معاملة مستحدثة يتحقق فيها مناط التوزيع، تنشئ حقًا توزيعيا أساسه الحقوقي العمل أو الملكية؛ وهذا لا خلاف عليه مع النظرية.

الفصــــل الأول

التوزيع في ضوء النظرية الاقتصادية والفقهية

يكشف هذا الفصل في مبحثه الأول عن المفاهيم التي وردت حول النظرية الاقتصادية التقليدية، والنظرية الفقهية؛ مبينا أوجه المفارقة بينها. ويناقش المبحث الثاني مفهوم التوزيع وما يرتبط به من مفردات ذات علاقة. فيما خُصص المطلب الرابع لمناقشة واقع التوزيع وفقا لنظرية الإنتاجية الحدية على اعتبار أنها الأسلوب الأوحد القاضي في توزيع الدخل والثروة في الاقتصاد السائد، وما أن ينتهي القارئ من هذا الفصل حتى تكتمل لديه المعرفة حول نظرية التوزيع وماهيتها، فيما تُرجئ الدراسة التعريف بنظرية التوزيع الإسلامية، إلى أن يتم تأصيلها في الفصل الثاني.

المبحث الأول
النظرية الاقتصادية والفقهية

لأجل التوصل لمفهوم النظرية الاقتصادية الإسلامية، لا بد وأن نتعرف على النظرية الاقتصادية، والنظرية الفقهية، ومن ثم نخلص إلى مقصود خاص يجمع بين المفهوم الفقهي والمفهوم الاقتصادي للنظرية. فما هي النظرية الاقتصادية؟

المطلب الأول: مفهوم النظرية الاقتصادية

يعرف شقير النظرية الاقتصادية بأنها: الدراسة العلمية التي تهدف إلى الكشف عن القوانين والروابط التي تحكم العلاقات والظواهر الاقتصادية المختلفة، والتي تهدف إلى تحديد التأثير الذي يباشره (يحدثه) كل عامل من العوامل التي تبينها تلك القوانين موضوع البحث دون أن يصدر عليها أي حكم من حيث كونها حسنة أو سيئة(١).

ويعرفها بدوي بأنها: مجموعة المبادئ والقوانين المتعلقة بنشاط الإنسان الاستهلاكي أو الإنتاجي والتي تصدق متى تحققت مجموعة من الافتراضات، مثال ذلك تعميم القول بأنه إذا ارتفع الثمن انخفضت الكمية المطلوبة بفرض بقاء الدخل وأسعار السلع الأخرى وأذواق المستهلكين على ما هي عليه، وبفرض أن المستهلك يتصرف تصرفا رشيدا(٢).

والنظرية الاقتصادية تتكون من مجموعة قوانين تُجمع في سياق منطقي منسجم لتفسير الظواهر الاقتصادية وفهمها(٣)، "بهدف الشرح والتنبؤ الدقيق"(٤)، كما أنها تعتبر أهم أدوات التحليل الاقتصادي(٥).

تأسيسا على ما سبق فإن النظرية الاقتصادية تبدأ من رصد ظاهرة تتعلق بسلوك اقتصادي معين، يستكشف الباحث معطياتها من الواقع الاقتصادي، ويصوغ متغيراتها بسياق منطقي وجبري، مثل نظرية الطلب ونظرية العرض، إذ يتم من خلال هذه النظريات تفسير كل ما يتعلق بسلوك المستهلك والمنتج لأجل تحليل الواقع الاقتصادي على ما هو عليه (as it is).

وبالرغم من أن علماء الاقتصاد يساقون أحيانا وراء الأمل في وجود مجموعة من قوانين الحركة الاقتصادية تماثل في قوتها قوانين نيوتن، إلا أن الأدلة والشواهد التي تقوم عليها الحركة

---

(١) شقير، لبيب، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ت، ص٨.
(٢) بدوي، أحمد زكي، معجم المصطلحات الاقتصادية، دار الكتاب المصري واللبناني، بيروت، د.ت، ص٨٦.
(٣) مجموعة من الاقتصاديين، الموسوعة الاقتصادية، تعريب: عادل عبد الهادي وحسن الهموندي، دار ابن خلدون، ١٩٨٠م، ص٤٩٩.
(٤) سلفاتور، دومينيك، نظريات اقتصاديات الوحدة، ترجمة سعد الدين الشيال،دار ماكرهيل، نيويورك، ١٩٨٦م، ص٩.
(٥) التحليل الاقتصادي يتمثل بكل المحاولات التفسيرية للسلوك والظواهر الاقتصادية والكشف عن أسبابها. السبهاني، عبد الجبار حمد، الوجيز في الفكر الاقتصادي الوضعي والإسلامي، دار وائل للنشر، عمان، ٢٠٠٠م، ص١٥.

الاقتصادية المعبر عنها رياضيا بالنظرية الاقتصادية لا تصل بها إلى درجة القانون(١)، مما يمكننا القول بأن مرتبة النظرية الاقتصادية من حيث أهميتها ودقتها في التحليل والتفسير والتنبؤ تأتي بين الفرضية والقانون(٢)، لذلك تندرج النظرية الاقتصادية تحت مظلة علم الاقتصاد التحليلي، لتنحصر وظيفتها في نطاق تفسير الواقع الاقتصادي على ما هو عليه وتحليله، والتنبؤ بالسلوك الاقتصادي في المستقبل، ورسم سياسات اقتصادية مستمدة من معطيات النظرية الاقتصادية.

غير أن النظرية الاقتصادية وإن كانت أداة للتحليل والتنبؤ، إلا أن غايتها لم تكن مجردة من الانحياز المذهبي والطبقي، وأذكر -على سبيل التمثيل- ما هو متعلق بموضوع الدراسة، ومما لفت إليه الدكتور السبهاني أثناء مناقشته أبرز معالم تطور **نظرية القيمة في الفكر الاقتصادي** الغربي، قوله: إن الانحياز واللاتجرد الذي اكتنف موضوع القيمة، جعل بعضا من كتاب الفكر الاقتصادي يعاملون الأفكار المتعلقة بموضوع القيمة سيما التي تحتمل الاجتهاد في التفسير، من منظور ولاءاتهم لمدارس فكرية معينة بهدف زيادة اصطفاف الأفكار فيها، وأعتقد أن هذه الغائية كانت أبلغ أثرا في تأخر نضج الفكر الاقتصادي من قصور الجهد العلمي بذاته، فالبحث في القيمة كثيرا ما كان متأثرا بموقف ما من قضية التوزيع، وحينئذ يكون البحث في القيمة بحثا عن مصادقة نظرية أو تكريس لها مثلما فعل الطبيعيون حول الناتج الصافي الزراعي، ومن ثم أحقية ملاك الأرض بالفائض، ومثلما فعل ماركس في نظرية العمل للقيمة، ومن ثم أحقية العمال بالناتج، بل كثيرا ما وجد المفكرون في أنفسهم الحرج ماثلا، بسبب تناقض نظرياتهم في القيمة مع مواقفهم من التوزيع كما نجده عند آدم سميث وريكاردو(٣).

المطلب الثاني: مفهوم النظرية الفقهية*

يعتبر علم تأصيل النظريات الفقهية واستنباطها من المصادر التشريعية، أمرا استحدثه العلماء المحدثون، وذلك من خلال استقراء النصوص المتعلقة بموضوع معين، وتتبع مشتركات الأحكام التي تغلب على الموضوع الواحد.

---

(١) Han, Frank and Martin Hollis, Philosophy and Economic Theory, Oxford University Press, Oxford, 1979, P13.

(٢) عويضة، عدنان عبد الله محمد، نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي: دراسة تأصيلية - تطبيقية، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠٠٦م، ص١٣.

(٣) السبهاني، عبد الجبار حمد، الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام: مدخل إسلامي لدراسة النظرية الاقتصادية: دراسة مقارنة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ٢٠٠٥م، ص٣٩-٤٠.

* يكثر السجال حول الدراسات التي تعنى بالنظريات الاقتصادية والنظريات الفقهية، فهناك من يقول: لا يمكن لأي باحث أن يعمل نظرية اقتصادية (وضعية)، وعليه لا يمكن عمل نظرية فقهية اقتصادية كالتي بين أيديكم.
ولنا... إن سبب هذا السجال هو الاعتقاد بأن مفهوم النظرية الاقتصادية التقليدية لا يختلف عن مفهوم النظرية الفقهية، وهنا يحسن التأكيد بأن النظرية الاقتصادية يصوغها الباحث من الوقائع الاقتصادية السائدة، لأجل ذلك لا يمكن الجزم بصحة هذه النظريات في كل الظروف، فالنظرية الاقتصادية تصدق ضمن افتراضات معينة، فتكون بذلك معرضة للتبديل في أي وقت، لأجل هذا يقول الاقتصاديون أنه لا يمكن عمل نظرية اقتصادية.
أما النظرية الفقهية فإنها لا تبتكر من الباحث، وإنما الباحث يستنبطها من مصادر التشريع الإسلامي دون النظر إلى الوقائع الاقتصادية السائدة، وحيث إنها مستمدة من أحكام تشريعية (أي ليست فرضيات) يمكن القول بأنها تحقق مقاصد التشريع في كل الظروف، وهذه الديمومة ليست بسبب قدرة الباحث على التنبؤ، وإنما بسبب مصدرها التشريعي الذي غايته تحقيق المصلحة، لأجل ذلك لا يوجد سبب شرعي أو منهجي يمنع من استنباط نظرية فقهية اقتصادية.

يقول السنهوري في منهج استنباط نظرية العقد -كإحدى النظريات الفقهية- "على الباحث أن يستخلص النظرية العامة للعقد من بين الأحكام المختلفة لهذه العقود، فيقف عند الأحكام المشتركة التي تسري على الكثرة الغالبة من هذه العقود"[١]. وعرَّفها الدريني بقوله: "مفهوم كلي قوامه أركان، وشرائط، وأحكام عامة، تتصل بموضوع معين، ليتكون منها نظام تشريعي ملزم، يشمل كل ما يتحقق فيه مناط موضوعه"[٢].

ويعتبر الزرقا أول من انتهج تبويب الأحكام الفرعية ذات الصلة بمفهوم كلي، لاستنباط النظرية الفقهية، وعرفها بأنها "تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حدة نظاما حقوقيا موضوعيا منبثا في تجاليد الفقه الإسلامي، كانبثاث أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، تحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل في موضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلية وأنواعها إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التي يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله"[٣].

وعرفها أبو سنة بأنها "القاعدة الكبرى التي موضوعها كلي تحته موضوعات متشابهة في الأركان، والشروط، والأحكام العامة؛ كنظرية الملك، ونظرية العقد، ونظرية البطلان"[٤]، ومجمل التعريف يوحي بأن أبو سنة قد قصد "بالقاعدة الكبرى" المفهوم الكلي الذي يندرج تحته موضوعات تتوحد بالأركان والشروط...، لأن القاعدة الفقهية ليست ذات أركان بخلاف النظرية الفقهية فإنها تقوم على أركان وشرائط[٥].

وعرفت بأنها "موضوعات فقهية تشتمل على مسائل وأركان وشروط وأحكام تقوم بين كل منها صلة فقهية تجمعها وحدة فقهية موضوعية تحكم هذه العناصر جميعا"[٦].

ويرى الندوي أنها "موضوعات فقهية، أو موضوع يشتمل على مسائل فقهية، أو قضايا فقهية، حقيقتها أركان، وشروط، وأحكام تقوم بين كل منها صلة فقهية تجمعها وحدة موضوعية تحكم هذه العناصر جميعاً"[٧].

نلاحظ من مجمل التعريفات السابقة، أن النظرية الفقهية يجمعها موضوع واحد، ينطوي تحته مجموعة من الأحكام الفرعية، ذات الصلة بالمسألة الكلية، وأن النظرية الفقهية لا بد وأن نجد لها أركانا وشروطا تستمد من أحكام ذات صلة مشتركة بذات الموضوع، فنظرية الاستخلاف مثلا تتعلق بكل ما يتصل بموضع الخلافة، من حيث أدلة الاستخلاف وأركانه وشروطه.

وتصنف النظرية الفقهية ضمن المذهب الاقتصادي، الذي يعرف على أنه: "مجموعة القيم والمبادئ والمفاهيم التي يعتمد عليها اعتمادا كليا في وضع الإجراءات والتدابير التي تسير كافة

---

(١) السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق، مطابع دار المعارف ١٩٦٨م، مصر، ج٦، ص ٢٠.
(٢) الدريني، محمد فتحي، النظريات الفقهية، دمشق، ط١، ١٩٨١م ، ص١٤٠-١٤١.
(٣) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤م، ج١، ص٣٢٩.
(٤) أبو سنة، أحمد فهمي، النظريات العامة في الشريعة الإسلامية، دار التأليف، ط١، ١٩٦٧م، ص٤٤.
(٥) الدريني، المرجع السابق، ص١٤٠.
(٦) كامل، عمر عبد الله، القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، جامعة الأزهر، دار الكتب، ٢٠٠٠م، ص٩.
(٧) الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية: مفهومها، نشأتها، تطورها، دار القلم، دمشق، ط٥، ٢٠٠٠م، ص٦٣.

جوانب النشاط الاقتصادي، الذي يتعلق بالفرد والدولة"[1]، أي هو "الطريقة التي يفضل فيها المجتمع إتباعها في الحياة الاقتصادية، بما يملك من رصيد فكري وأخلاقي وعلمي"[2].

وبتعبير أكثر تفصيلا فإن المذهب الاقتصادي الإسلامي هو؛ مجمل الأحكام التقديرية التي تسعى إلى توجيه الحياة الاقتصادية، من خلال منظومة المبادئ والقيم التي تُستمد منها التشريعات الاقتصادية المتعلقة بالأفراد والدولة، فتنظم الملكية من حيث أنواعها ووظيفتها والتصرف فيها، وتضبط الاستهلاك والاستثمار وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض أثناء عمليات الإنتاج والتداول، وأثناء توزيع قيمة الثروة المنتجة وإعادة توزيعها، وعلى ذلك فإن النظرية الفقهية الاقتصادية تعتني بما يجب أن يكون عليه المآل، وبذلك تكون النظرية الفقهية الاقتصادية موجهة للسلوك، من خلال سلسلة من الأحكام ذات العلاقة بطبيعة السلوك.

واستنادا لما سبق، وبعد التوفيق بين مفاهيم النظرية فقهيا واقتصاديا، تضع الدراسة مقصودا مخصوصا **بالنظرية الفقهية الاقتصادية** على أنها: **مبنى تشريعي كلي تنتظم فيه المسائل الفرعية المتصلة بأصول كلية وأحكام عامة، ذات علاقة بمسألة اقتصادية معينة، تشتمل على أركان وشروط، وتكون بمجملها نظاما تشريعيا ملزما وواقعيا.**

ولكن ماذا يقصد **بنظام تشريعي؛ ملزم وواقعي؟**

نظام تشريعي ملزم: أي أن السلوك الاقتصادي يحتكم إلى شروط ومعايير مستمدة من الأحكام التشريعية، التي هي خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا أو وضعا، حيث "تتجلى إرادة الله في وضع القواعد والضوابط العامة لأداء المجتمع والأفراد، وتترك للعقل (المخاطب بالتكليف) مهمة القيام بتطبيق هذه القواعد من خلال النظريات والسياسات التي يستنبطها ليضع هذه القواعد والضوابط موضع التنفيذ"[3]، وعليه فهذه التشريعات تحكم بين أطراف الفعالية الاقتصادية، وتلزمهم بما يصلح أحوالهم وبما يحقق مصالحهم. قال تعالى:﴿ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ ﴾[4].

نظام تشريعي واقعي: يحرص الإسلام في تنظيمه للحياة الإنسانية على تكليف البشر قدرا معينا من الالتزام يستطيعه كل الناس، ووضع لذلك الضمانات والمؤيدات الكفيلة بتحقيقه، وعليه لم يخرج التكليف والالتزام بمعايير النظام التشريعي عن طاقات البشر وقدراتهم، فالتشريع من الخالق، والله العالم العادل لا يلزم البشر بما يخرج عن استطاعتهم. قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾[5].

---

(1) الخضري، سعيد، المذهب الاقتصادي الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٢٨٩-٣٩٠

(2) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص٢٩-٣١.

(3) الخضري، المذهب الاقتصادي الإسلامي، م.س، ص٣١.

(4) سورة الأعراف، آية ٥٤.

(5) سورة البقرة، آية ٢٨٦.

المطلب الثالث: الفرق بين النظرية الاقتصادية التقليدية والنظرية الفقهية

لأجل تلمس تجليات النظرية الفقهية، توضح الدراسة -بعجالة- أبرز الفروق بينها وبين النظرية الاقتصادية، فالذي يظهر تطابق باللفظ، وحقيقة الأمر مفارقة بالجوهر.

تكمن المفارقات بين النظرية الاقتصادية التقليدية والنظرية الفقهية، في افتراق مصدر كل منهما، وما يتبع ذلك من اختلافات من حيث التصنيف والطبيعة والوظيفة كما هو موضح تاليا:

أولا: النظرية الفقهية مصدرها التشريع الإسلامي، والنظرية الاقتصادية مصدرها الواقع

تستند النظرية الفقهية إلى أدلة تحتكم إلى شريعة الله، وحيث كذلك فإنها مُبرأة من قصور الفكر البشري، مما يجعلها محض العدل وصلاح البشرية، ويحتكم إليها في كل حالٍ ومكان.

أما النظرية الاقتصادية فهي محاولات لأجل تفسير الواقع، لتنحصر وظيفتها في دراسة الواقع ووصفه والتنبؤ في المستقبل، وهذه المحاولة محكومة بنسبية العقل البشري من جهة، وبالظرف الذي يحيط به من جهة ثانية، وإذا أضفنا المصالح والتذرع إليها، كنا أبعد عن الحقيقية، لذلك لا يمكن والحالة هذه ترشيح فكر وضعي للخلود ولا أن يُنعت بالكمال، فالنظرية الاقتصادية تصح نسبيا، فتصدق في زمن معين وتسقط في زمن آخر، وتصح في ظرف معين، وتفشل في ظروف أخرى، كما أن التنظير الاقتصادي غير مبرأ من الانحياز الطبقي وقصور الفكر البشري، وهذا يجعلها خاوية من أي قوة دافعة للالتزام.

ثانيا: النظرية الفقهية ذات طبيعة معيارية والنظرية الاقتصادية ليست كذلك*

قبل أن نجلي هذه المفارقة، لا بد وأن توضح الدراسة بدقة مقصود محل المقارنة، وهو هنا: الطبيعة المعيارية؛ فماذا يقصد بها في هذا السياق؟

ربما أن اقتران لفظة معيارية بالفقه، يجعل اللفظتين متلازمتين لتؤديان معنى مخصوصا، وهذا يجعل الباحثة ملزمة لأن توضح مصطلح "طبيعة معيارية" بالنظر إلى طبيعة المصدر؛ وهو الفقه عند الأولى، والواقع الاقتصادي عند الأخرى، وذلك لأجل تحديد محل المقارنة، فإن اتفقنا على مقصود محل المقارنة، علنا نقترب من التوفيق بين الآراء المتضادة حول المعيارية.

سبق القول أن النظرية الفقهية مستمدة من أحكام شرعية، التي هي خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا أو وضعا، وغاية التكرار هنا هي إعادة صياغة مصدر النظرية

---

* وردت ملاحظة في هذه الناحية من أحد أعضاء لجنة المناقشة نفيه المطلق لأن تكون النظرية الفقهية معيارية، والنظرية الاقتصادية غير ذلك، لأنه يرى أن الاقتصاد التقليدي يهتم بما يجب أن يكون (what to be).
ولنا بصدد توضيح هذه الملاحظة ما يلي: إن الدراسات الاقتصادية التي تهتم بما يجب أن يكون (what to be)، تُعنى برسم السياسات الاقتصادية لأجل تحقيق هدف معين على مستوى الاقتصاد الكلي، فهذه السياسات لا تهتم بسلوك الفرد، وبمعنى أدق لا تهتم بتقويم السلوك الاقتصادي (المستهلك أو المنتج)، لأجل ذلك نؤكد أن النظرية الاقتصادية ليست معيارية بمعنى أي أنها لا تهتم بما يجب أن يكون عليه السلوك، أما النظرية الفقهية فإنها معيارية، وتهتم بما يجب أن يكون عليه السلوك، والشرح مفصل في المتن.

الفقهية (الأحكام الشرعية) ليصير مصدرا للنظرية الاقتصادية بألفاظ مصطلح عليها عند الاقتصاديين كما هو الآتي:

النظرية تقوم على أحكام شرعية (يقابلها في الاقتصاد: أسس ومبادئ) التي هي خطاب الشارع (يقابلها: توجيهات) المتعلق بأفعال المكلفين (يقابلها: تتعلق بسلوك الأفراد)، طلبا أو تخييرا أو وضعا (يقابلها: ما يجب أن يكون وما لا يجب أن يكون).

إذا، النظرية الفقهية الاقتصادية تقوم على أسس ومبادئ، تعمل على توجيه السلوك الاقتصادي، أي أنها تُنشئ واقعا اقتصاديا فتحدد ما ينبغي أن يكون عليه الوضع الاقتصادي، وما لا ينبغي أن يكون؛ فمثلا حركة الأسعار صعوداً وهبوطاً في السوق تفسِّرها النظرية الاقتصادية، أمّا تقييم سير أطراف السوق، وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه سلوك المستهلك والمنتج؛ كالإجابة على سؤال: هل ينبغي تدخل ولي الأمر في السوق إن اختلت ميزان التكافؤ بين أطراف عقود المعاوضة؟ هل يسمح بالاحتكار؟ هل يملك المنتج الحرية لإنتاج ما يشاء من السلع كالخمور مثلا؟

استنادا إلى ما تقدم يمكن القول بأن مفهوم المعيارية مرتبط بسلوك المكلفين (المستهلكين والمنتجين)، من حيث توجيه سلوكهم بما ينسجم مع المبادئ والقيم الإسلامية.

وبعد هذا ألا يسلم القول بأن النظرية الفقهية الاقتصادية تعتني بما بتقويم السلوك الاقتصادي؟ نعم فالنظرية الفقهية تسير الحياة وفقا للأصول الشرعية والقيم الإسلامية؛ "فالإسلام هو نظام الحياة التطبيقية والأخلاق المثالية الرفيعة معا، وهاتان الوجهتان مترابطتان لا تنفصلان أبدا، والأصل أن المسلمين لا يقبلون اقتصادا علمانيا، والاقتصاد الذي يستخدمونه من وحي القرآن يصبح بالضرورة اقتصادا أخلاقيا"(١).

أما النظرية الاقتصادية، فإنها تصنف ضمن الاقتصاد التحليلي الذي هو عملية اكتشاف وتفسير لحركة الأحداث في الحياة الاقتصادية على ضوء الملاحظة والخبرة، لأجل ذلك تنحصر وظيفتها في "التحليل الاقتصادي الذي يعتبر علما مستقلا عن أي موقف أخلاقي خاص أو أية أحكام قيمية"(٢)، على أنه يحسن التنبيه هنا على أن بعض المفكرين الاقتصاديين الذين بحثوا في النظريات الاقتصادية، لم يتجردوا من انتماءاتهم سواء الطبقية أو الفكرية، ونستدعي السبهاني شاهدا إذ ينقل قول بوهم باورك حول نظرية القيمة: "إن العمليات الاقتصادية بوجه عام وتوزيع المنتج بوجه خاص، لا تحدها ظواهر القيمة الاقتصادية البحتة، وإنما يعينها ما للطبقات من قوة اجتماعية، ويعلق السبهاني على قناعة بوهم قائلا: وهذه قناعة ذات مغزى كبير، ولها أهمية بالغة من الناحية العلمية والمنهجية، إذ ما جدوى البحث في القيمة –على الأقل من الناحية الحقوقية– إذا كانت أنصبة التوزيع تحدد وفق أسس أخرى؟"(٣).

---

(١) اوستري، جاك، الإسلام والتنمية الاقتصادية، ترجمة محمد الطويل، دار الفكر، دمشق، د.ت، ص١١٣-١١٤.

(٢) Han, Frank and Martin Hollis, Philosophy and Economic Theory, Oxford University Press, Oxford,1979,P19.

(٣) السبهاني، الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام، ص٤٠، نقلا عن: جوزيف شومبيتر، عشرة اقتصاديين عظام، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٢٠٥.

وهكذا بات مؤكدا أن النظرية الاقتصادية وإن بدت -ظاهريا- أنها تستهدف التحليل والتفسير والتنبؤ، وإن بدت أنها مستوحاة من الواقع، إلا أنه لا يمكن تبرئتها من الذاتية، فقد صيغت كثير من النظريات لأجل تكريس مبادئ تخدم مصلحة المنظرين، ومصلحة الطبقة التي ينتمون إليها.

وفي آخر محاولة للباحثة إثبات أن النظرية الفقهية معيارية، تختار الدراسة نظرية الطلب مثالا توضيحيا، على أن تترك للقارئ الكريم الحكم على النظرية الاقتصادية كونها معيارية أو غير ذلك، إليكم المثال:

تُعنى نظرية الطلب بتفسير سلوك المستهلك؛ حيث تبين أن الكمية التي يطلبها المستهلك تزيد كلما اتجهت الأسعار نحو الانخفاض، مع افتراض رئيسي هو أن المستهلك شخص رشيد وعقلاني، أي أن المستهلك يتصرف بما يحقق مصلحته، وأنه يملك حرية مطلقة في الاستهلاك، فإذا علمنا أن هذا الافتراض لم يسلم من انتقاد بعض الاقتصاديين، ومن بينهم جالبرث حيث قال: إن الدعاية والإعلان تصنع الحاجات، وتزور أذواق المستهلكين، وبذلك أصبح المستهلك يلهث وراء الإنتاج وكأنه مسلوب الإرادة[1]، وإذا علمنا كذلك أن المستهلك في الاقتصاد الرأسمالي لا يعتبر رشيدا؛ لأنه يستهلك ما يضره من السلع، انسجاما مع مبدأ الحرية الاقتصادية، لتوصلنا -معا- إلى النتيجة التالية:

إن نظرية الطلب في الاقتصاد الرأسمالي تُعنى بتحليل الطلب على السلع القابلة للاستهلاك بصرف النظر كونها ضارة أو مفيدة، بل وتفترض أن المستهلك له الحرية المطلقة في الاستهلاك، وبذلك يبيت القول محققا بأن نظرية الطلب في الاقتصاد الرأسمالي لا تقوم (تعدل) السلوك، وإنما تصفه وتحلله في ضوء الواقع الاقتصادي، فهل هي معيارية؟

أما النظرية الإسلامية، فإنها تلزم المستهلك بأن يكون رشيدا، ليس بافتراضات محض التفكير البشري القاصر، وإنما بأدلة من كتاب الله عز وجل، فالتشريع الإسلامي نفسه يمنع الفرد من استهلاك الخبائث، وكل ما يمكن أن يلحق الضرر به أو بغيره، لقوله تعالى:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾[2].

لأجل ذلك؛ فإن النظرية الفقهية معيارية، أي تُعنى بما ينبغي أن يكون عليه السلوك، لأنها تفرض الواقع، وليست مقيدة بفروض من الواقع كما هي النظرية الاقتصادية، فالأخيرة تفسر السلوك في ضوء الواقع، وحيث ذلك فهل يمكننا القول بأن النظرية الفقهية الاقتصادية معيارية، وأن النظرية الاقتصادية التقليدية ليست كذلك؟

---

(1) Galbraith, American Capitalism, The Concept of Countervailing Power, Boston, Houghton Miffln, 1952, P109.

(2) سورة المائدة، آية ٣.

ثالثا: النظرية الفقهية تحظى بقوة ملزمة والنظرية الاقتصادية ليست كذلك

سبق القول بأن النظرية الفقهية مستخلصة من أحكام شرعية، وحيث كذلك فإن هناك من يرى أن النظرية الفقهية قطعية وملزمة، يقول في ذلك الدريني[1]: أما كون التشريع الذي تتضمنه النظرية إذا تحققت أركانها وشرائطها (مناطها) ملزما، فلأن النظرية إنما تضافر على إثباتها وتشييدها أحكام تشريعية تفصيلية فارتقت أحكامها إلى مستوى القطعية، أو غلبة الظن على الأقل، وكلتاهما توجب الإلزام وتوجب العمل. بينما يرى الدكتور علي الصوا أن النظرية الفقهية لا تصل أحكامها إلى مستوى القطعية، وأنّ أقصى مستوى تصله هو غلبة الظن، فغلبة الظن تفيد حكما ظنيا عاما ولا تفيد يقينا.

إلا أن ما يمكن قوله في هذا الصدد هو؛ أن النظرية الفقهية تحظى بقوة ملزمة، مقارنة بالنظرية الاقتصادية الوضعية، حتى وإن لم تصل الأولى إلى درجة القطعية، فالنظرية الاقتصادية، فلا يتوفر لها ما يجعلها ملزمة، فمن المعرفة المحدودة والفلسفة المنحازة صيغت تلك النظريات، وهي بذلك مهددة بالتغيير والتبديل تبعا للمستجدات، فتعدل تارة لمجاراة واقع جديد، ثم تنحل لتأتي بدلا منها نظريات أخرى أكثر انسجاما مع مصالح المنظرين، لذلك لا تحظى النظرية الاقتصادية بأية درجة من الإلزام.

رابعا: النظرية الفقهية تفسر المنطق التشريعي والنظرية الاقتصادية تفسر الواقع

بما أن النظرية الفقهية مستمدة من حشد من الأحكام الشرعية التي تستند في أدلتها إلى نصوص شرعية صحيحة، فإن وظيفتها تكمن في تفسير منطق التشريع الإسلامي الذي هو الجانب المعياري (ما ينبغي أن يكون)، فتبين القصد الذي تعلل فيه الأحكام الشرعية، وتبين الحكمة التشريعية من إطلاق الحكم في موضع معين، وتقييده في موضع آخر.

أما أن النظرية الاقتصادية فتفسر الواقع الاقتصادي القائم، الذي ينشأ عن سلوك الإنسان، فتقتصر وظيفتها على تفسير السلوك، وشرح ما هو كائن وأسباب تكوّنه، والتنبؤ للمستقبل، دون أن "تميز بين ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي في أي سلوك اقتصادي"[2].

---

(1) الدريني، النظريات الفقهية ، م.س، ص١٤١.

(2) هاشم، إسماعيل محمد، المدخل إلى أساسيات الاقتصاد التحليلي، دار النهضة، بيروت، ط٢، ١٩٦٦م، ص١٥.

المبحث الثاني
التوزيع والمفاهيم ذات العلاقة

المطلب الأول: مفهوم الثروة والدخل القومي

أولا: مفهوم الثروة

تعني لفظة ثروة في لغة العرب؛ كثرة العدد من المال والناس، ويقال ثروة رجال وثروة مال(١). وفي لغة الفقهاء يقال لذو ثروة أي: لذو عدد وكثرة مال(٢).

ويحمل مصطلح ثروة عدة معان وهي: الثروة الطبيعية، والثروة الشخصية، والثروة القومية.

يعرف الاقتصاديون **الثروة الطبيعية** بأنها: "المعطيات والمنح التي تقدمها الطبيعة للإنسان، مثل الصخور والمعادن والتربة والنباتات الطبيعية والحيوانات البرية"(٣).

بينما يعتبر الإسلام أن **الثروة الطبيعية** هي منحة الخالق عز وجل للإنسان(٤)، وليست منحة الطبيعة، واختلاف النظرة للأرض والثروة على هذا النحو، يؤسس اختلافا جوهريا بين نظرة الاقتصاديين ونظرة المسلمين ليس فقط للأرض، وإنما لكل ما على الأرض من ثروة وملكية.

ووردت الثروة بالمعنى الاقتصادي في المعجم الوسيط بأنها: الأموال القابلة للتملك والتقويم(٥). وجاء في معجم المصطلحات الاقتصادية الإسلامية؛ أن لفظة ثروة تطلق على مختلف السلع الاقتصادية التي تسهم في إحداث الرفاهية والازدهار(٦).

والثروة تكون مملوكة إما من قبل المجتمع وتسمى: الثروة القومية، أو من قبل الأفراد وتسمى: الثروة الشخصية.

الثروة الشخصية

تعرف **الثروة الشخصية** بأنها: كل ما يمتلكه الشخص ويكون له قيمة تبادلية(٧). "وتشمل وسائل الدفع أو النقود التي بيد الأفراد"(٨).

---

(١) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص٩٨.

(٢) حماد، نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط٣، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ص٣٠. الشرباصي، أحمد ، المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، بيروت، ١٤٠١هـ، ١٩٩٨١م، ص٨٧.

(٣) أبو العينين، حسين سيد أحمد، الموارد الاقتصادية، دار المعارف، بيروت، ١٩٧٩م، ص٣٠.

(٤) الخولي، البهي، الثروة في ظل الإسلام، دار النصر للطباعة، القاهرة، ط٢، ١٩٧١م، ص١٧.

إن اعتبار أن الثروة الطبيعية منحة الطبيعة، تسوغ للأقوى الاستئثار بالثروة الطبيعية، دون الأخذ بعين الاعتبار حق المجتمع في هذه الثروة، وغاية الأمر أن يملك الشخص رأس مال فيوظفه في استغلال الثروة ويستأثر بالعوائد.

(٥) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢م، ص٩٥.

(٦) جمعة، علي بن محمد، معجم المصطلحات الاقتصادية الإسلامية، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص٣٠.

(٧) فهمي، عبد العزيز هيكل، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، دار النهضة العربية بيروت، ١٩٨٠م، ص٨٥٥.

عمر، حسين، موسوعة المصطلحات الاقتصادية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٩٠.

(٨) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظرية الالتزام العام في الفقه الإسلامي، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١م، ص٦٩.

وعلى ذلك فإن الثروة الشخصية تتكون من[1]:

1. الثروة الحقيقية؛ التي تتمثل بالسلع كالآلات والمباني والذهب.. الخ.
2. الثروة النقدية؛ التي تتمثل بالرصيد النقدي الذي يمتلكه الفرد من دخول حصل عليها في فترات زمنية سابقة.

الثروة القومية

تعرف الثروة القومية في المعاجم الاقتصادية على أنها[2]: مجموع السلع المملوكة ملكية جماعية، كالمرافق العامة، والطرق والمناجم والسكك الحديدية الخ، وفي قاموس هانسن تعرف الثروة القومية بأنها[3]: جميع ما يندرج تحت ما يسمى بثروة المجتمع التي تشتمل على المدارس العامة والمكتبات والمصانع وغيرها، والمخزون السلعي الموجود في فترة زمنية معينة.

وتنقسم الثروة القومية إلى[4]:

1. الثروة الأولية وتمثل مصادر الإنتاج (الأرض، والمواد الأولية، والأدوات اللازمة للإنتاج)
2. الثروة المنتجة وتمثل السلع التي تنجز خلال عمل بشري مع الطبيعة.

ويضيف بعض الاقتصاديين للثروة القومية الموارد البشرية؛ حيث يعتبر أن عدد السكان، والخبرات والمهارات العملية للعاملين (رأس المال البشري)، من مكونات ثروة الأمة[5].

ثانيا: الدخل القومي

الدخل القومي هو: مجموع عوائد عوامل الإنتاج المختلفة في الاقتصاد القومي المتحصلة خلال فترة معينة –عادة سنة– نتيجة إسهامها في النشاط الإنتاجي للمجتمع خلال هذه الفترة[6].

فالدخل القومي يمثل مجموع دخول عناصر الإنتاج، التي تساهم في العملية الإنتاجية سواء كان ذلك في داخل البلد أم في خارجها، خلال فترة زمنية محددة عادة تكون سنة. ومن هنا فإن الدخل القومي يتضمن كافة الدخول التي يتم اكتسابها، حتى تلك الدخول التي تكتسب ولا تدفع لأصحابها مثل الأرباح غير الموزعة[7].

والدخل الفردي هو: نصيب الفرد من الدخل القومي.

---

(1) آدم، موسى عيسى، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دلة البركة، جدة، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م، ص٢٢٧.

(2) السامرائي، سعيد عبود، القاموس الاقتصادي الحديث، مطبعة المعارف، بغداد، د.ت، ص٣٠٠.

(3) Hanson, J. L., A Dictionary of Economics And Commerce, Macdonald & Evans LTD, London, Sec. edition, 1967, P426-427.

(4) الصدر، اقتصادنا، م.س، ص ٤١٠-٤١١.

(5) شيحة، مصطفى رشدي، علم الاقتصاد من خلال التحليل الجزئي، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، ١٩٩٩م، ص٦١٣.

(6) السمان، محمد مروان، وآخرون، مبادئ التحليل الاقتصادي، مكتبة الثقافة، عمان، ١٩٩٢م، ص١٤٠.

(7) صقر، أحمد، النظرية الاقتصادية الكلية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م، ص٤٧.

المطلب الثاني: مفهوم التوزيع في اللغة والاقتصاد

جاءت كلمة توزيع في معاجم اللغة العربية[١] بمعنى القسمة والتفريق، ووزع الشيء أي قسمة وفرقه وتوزعوه فيما بينهم أي قسموه.

أولا: وتعني لفظة توزيع في الاصطلاح الاقتصادي: "قسمة الدخل القومي والثروة على عناصر الإنتاج في المجتمع"[٢]، أو "تقسيم الناتج الكلي بين أفراد المجتمع وقطاعاته"[٣].

ثانيا: عُرف التوزيع بأنه: الطريقة التي يتم بها تقسيم الثروة والدخل القومي بين أفراد المجتمع وفئاته، في ظل إطار معين من القيم والتقاليد والتطلعات الحضارية للمجتمع[٤]، أو "الكيفية التي يقسم بها الدخل الكلي للمجتمع بين مختلف الطبقات التي تستأهل نصيبا منه"[٥].

ثالثا: عرفه اقتصادي ألماني بأنه: تقسيم عوامل الإنتاج المادية والمــوارد الأوليــة اللازمــة للإنتاج، بين فروع وقطاعات الاقتصاد الوطني من جهة، وتقسيم لنواتج العمــل بــين الأفــراد المنتجين وأصحاب رؤوس الأموال وبين المنتجين أنفسهم والدولة من جهة أخرى[٦].

اختلف مفهوم التوزيع عند الاقتصاديين، فمنهم من قصر التوزيع على المشاركين في الفعالية الاقتصادية، كما في المجموعة الأولى.

ومن الاقتصاديين من قصر التوزيع على ما يصطلح عليه بالتوزيع الشخصي، أي أن الشخص يحصل على دخل ليس بسبب مشاركته في العملية الإنتاجية، وإنما بالنظر إلى مركزه الاجتماعي، وبالتطلع إلى العادات والتقاليد التي تسود المجتمع، يقول شقير: "لقد كان للتوزيع الشخصي في العصور الوسطى، الدور الأساسي في التفاوت الطبقي بين الأفراد، وفي تحديد مراكز القوى والمراكز السياسية في المجتمع، كان المجتمع في العصور الوسطى يتكون من أعضاء للدين وللدفاع والزراعة، وكل عضو يكون له طبقة خاصة، وكل طبقة يجب أن تحصل على الوسائل الملائمة لوظيفتها[٧].

أما مفهوم التوزيع عند الاقتصادي الألماني، فقد يتضمن تقسيم الموارد الأولية، وعوائد الإنتاج، كما يشمل الاقتطاعات من الأفراد إلى الدولة عن طريق الضرائب، إلا أن قصور هذا المفهوم، يكمن في عدم تضمينه القيم والأخلاق لآلية التوزيع.

---

[١] ابن منظور، جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ص١٩. الرازي، زين الدين، مختار الصحاح، م.س، ص٧٤٤-٧٤٥. الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥هـ، ١٩٩٥م، ص٦٩٤.

[٢] هاشم، المدخل إلى أساسيات الاقتصاد التحليلي، م.س، ص٣٤٩.

[٣] شيحة، علم الاقتصاد من خلال التحليل الجزئي، م.س، ص٦١٣.

[٤] صقر، محمد أحمد، الاقتصاد الإسلامي: مفاهيم ومرتكزات، المركز العالمي لأبحاث الاقتصــاد الإســلامي، مكــة المكرمة، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص٢٦.

[٥] عمر، موسوعة المصطلحات الاقتصادية، م.س، ص٨٦-٨٧.

[٦] كنعان، علي، الاقتصاد الإسلامي: دراسة في عناصر الإنتاج واقتصاديات المال ودور الدولة فــي الاقتصــاد، دار المعارف، حمص، ١٩٩٧م، ص١٧٠. عن مجموعة مؤلفين في الاقتصاد المالي، مطبعة برلين، ١٩٩١م، ص٢٥-٢٦.

[٧] شقير، لبيب، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار النهضة والنشر، ١٩٦٠، ص٦٩.

المطلب الثالث: واقع التوزيع*

يستمد الواقع الاقتصادي شرعيته في التوزيع من المذهب الرأسمالي، حيث نال موضوع التوزيع اهتمام الرأسماليين انطلاقا من أن الثروة القابلة للتوزيع هي القيمة النقدية لما تنتجه عناصر الإنتاج من سلع وخدمات، أما توزيع الثروة ما قبل العملية الإنتاجية فلم يكن محل اهتمامهم.

وعند الرجوع إلى بواكير الأدب الاقتصادي، نجد نوعين من النماذج التوزيعية أحدها؛ يهتم بتوزيع الدخل والثروة بما يخدم الطبقة المسيطرة، والآخر؛ يهتم بتوزيع الدخل القومي على المشاركين في الإنتاج القومي، وفقا لنظرية الإنتاجية الحدية*، وهذا التوزيع هو محل عناية هذه الدراسة، إذ يمثل واقع التوزيع في الاقتصاد المعاصر، ونوجز الحديث عن نماذج التوزيع الرأسمالية.

نماذج توزيع طبقية

اهتمت هذه النماذج بتوزيع الدخل القومي على الطبقات وخصت عنايتها على الطبقة المسيطرة في المجتمع، كالنماذج التي قدمها كل من آدم سميث وريكاردو، وتفصيل هذه النماذج خارج عن الدراسة، إلا أن ما يمكن أن يُشار إليه -بعجالة -هو أن التوزيع بحسب هذه النماذج يزيد حصة الطبقة الرأسمالية من الدخل القومي، فالذي يحدد نصيب الطبقة من مائدة الدخل هو ما تملكه من قوة.

وتعلية على النماذج السابقة، ولأجل زيادة نصيب الطبقة المسيطرة، قَدمت فتوى رأسمالية مسوغا لتركز الثروة بيد الأرستقراطيين فحواها: أن الارتقاء بالرفاهية الاجتماعية يتطلب تركز الثروة بيد جهة معينة لتقوم باستثمارها مما يعود بالفائدة على المجتمع بأكمله، وتعززت هذه الفتوى بأخرى تقضي بضرورة أن يَعطي المجتمع الأرستقراطيين دخلا أكثر مما يُعطى لعامة الناس، لأن الأوليين يملكون قدرات فائقة على اشتقاق المنفعة من الثروة، لأن أفراد هذه الطبقة أكفأ من أفراد الطبقات الدنيا(1)، وبذلك جعل الرأسماليون تركز الثروة شرطا ضروريا للكفاءة الاقتصادية والرفاهية الاجتماعية.

---

* للوقوف على النماذج الطبقية التي تتحدد بموجبها الحصص التوزيعية أنظر: السبهاني، الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام، م.س، ص٨٣-٧٣.

* الإنتاجية الحدية = التغير في الإنتاج الكلي/التغير في كمية المدخل، وتعبر عن الزيادة التي تحصل على الإنتاج الكلي بسبب إضافات متتالية من المدخل الإنتاجي.

(1) أنظر في ذلك:

Ekelund, Jr. Robert B. & Hebert, Robert F., A History of Economic Theory and Method, Tokyo: McGraw-Hill Inc, 1998, P51.

Tisdle, C.A., The Theory of Economic Allocation, Syden: John Wiley and Sons, Australasia, Pty, 1972, P267.

نماذج توزيع غير طبقية (نظرية الإنتاجية الحدية)

اعتنت هذه النماذج بتوزيع الدخل القومي على الأفراد، فالذي يحدد نصيب الأفراد من مائدة التوزيع هو الإنتاجية الحدية للمدخل أو قيمة إنتاجيته الحدية*، التي تحدد سعره ومن ثم دخل ملاكه، هذا ما يطلق عليه بنظرية الإنتاجية الحدية.

وبالرغم من أن التوزيع بحسب النظرية الحدية غير طبقي في ظاهرة، ولا يستهدف نظاما توزيعيا معينا للملكية أو الثروة -كالذي سبقه- وفي الوقت نفسه لا يكترث لنظام التوزيع السائد، إلا أن الشروط الحدية التي تحكم هذا النموذج تُعقِب خلفها أثرا سلبيا مدركا.

وحيث إن حصة العنصر الإنتاجي من الدخل القومي تتحدد بإنتاجيته الحدية، فإنها كذلك ترتبط بالوظيفة التي يقدمها، لأجل ذلك بُحثت نظرية توزيع الدخل تحت ما يُسمى بنظرية التوزيع الوظيفي[1]، وسميت فيما بعد "نظرية أثمان عناصر الإنتاج"[2]، لأن عملية التوزيع تحدد أثمان خدمات عناصر الإنتاج، وهي نفسها عوائد عناصر الإنتاج، التي هي محل اهتمام هذه الدراسة، فكيف توزع العوائد على عناصر الإنتاج؟ إلى الإجابة.

توزيع العوائد على عناصر الإنتاج

يصنف الكلاسيك عوامل الإنتاج إلى[3]: العمل، ورأس المال، والأرض. ثم جاء جان ساي بفكرة التنظيم، وأن هناك ضرورة لجعل المنظم عنصرا مستقلا من عناصر الإنتاج[4]، إلا أن هذا التصنيف يعد تصنيفا عفويا باعتراف اقتصاديين غربيين[5]؛ أي غير متفق عليه بين الاقتصاديين.

سبق القول أن أنصبة عناصر الإنتاج من الدخل القومي، تتحدد بإنتاجية المدخل الحدية أو قيمة إنتاجيته الحدية، التي تُحدد سعر المدخل، ومن ثم دخل ملاكه، فدخل المالك يتحدد بعدد وحدات المدخل التي يملكها مضروبا بمكافأة الوحدة الواحدة، واستنادا إلى جملة معادلات حدية تفترض العمل في سوق المنافسة التامة، تتحدد العوائد على النحو التالي:

يتحدد عائد العامل بحسب إنتاجيته الحدية ويسمى: الأجرة. ويتحدد عائد الأرض بحسب إنتاجية الأرض الحدية ويسمى: الريع، ويتمثل عائد المنظم بالفرق بين عوائد العمل الاستثماري وتكاليف الاستثمار (ومنها مكافآت عناصر الإنتاج) ويسمى: الربح، ويتحدد عائد رأس المال العيني والنقدي بالإنتاجية الحدية لوحدة رأس المال، ويُسمى الفائدة. ولتوضيح التناقض في العنصر الأخير، لا بد من الشرح والتفصيل.

---

* قيمة الإنتاجية الحدية = الإنتاجية الحدية (التغير في الإنتاج الكلي/التغير في كمية المدخل) * سعر السلعة.

(1) هاشم، المدخل إلى أساسيات الاقتصاد التحليلي، م.س، ص٣٥٠.

(2) العوضي، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر: نظرية التوزيع، الفكر العربي، بيروت، ١٩٧٤م، ص١٠.

(3) Hirshleifer, Jack, Price Theory And Application, Prentice-Hall, In. Los Angele, 4th edeition, 1988, P366.

(4) إسماعيل، محمد محروس، وآخرون، مقدمة في الاقتصاد، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٧٢م، ص٣٤٧.

(5) Samuelson, P., Economics, Macmillan, New York, 11th Edition, 1982, P577.

لماذا تعتبر الفائدة عائد رأسمال المال العيني والنقدي؟

يقضي الفكر الكلاسيكي بأن الفائدة عائد رأس المال، وفي الوقت نفسه تعتبر الفائدة تكلفة الاقتراض، وقد سبق أعلاه أن سعر وحدة رأس المال تتحدد في السوق بحسب إنتاجيته الحدية.

وجديد التكرار هنا أن النظرية الحدية تعتبر أن رأس المال المراد تسعيره في السوق يشمل: رأس المال النقدي ورأس المال العيني، ويتم احتساب سعره كنسبة من قيمته! أي الفائدة.

إن الاقتصاد المعاصر لا يُفرق بين رأس مال نقدي ورأس مال عيني، فمن جهة يُنظر إلى الفائدة على أنها مكافأة عقدية مقابل استخدام رأس المال النقدي والعيني، ومن جهة أخرى تحسب (الفائدة) كنسبة من القيمة الإجمالية للأصل الرأسمالي(١)، حيث يقول كل من سكوت ونيجرو: إن سعر الفائدة هو إيجار المعدات الرأسمالية(٢)!، وهذا التقسيم يعبر عن تناقض في الفكر الاقتصادي المعاصر، فبحسب نظرية التوزيع الوظيفي، يخصص لعنصري الأرض والعمل مكافأة عقدية، وهذه المكافأة عبارة عن مبلغ مقطوع يعطى لصاحب المورد مقابل استخدامه، ولا تحسب كنسبة من قيمة العنصر الإنتاجي، ولكن لماذا يُحسب عائد رأس المال العيني كنسبة من قيمته؟

قد يتذرع بعض الاقتصاديين بأن الأصول الرأسمالية عديدة وتنتج خدمات متنوعة، فيصعب تسعير كل منها! وعليه يكون من الأنسب أن تُحسب الأجرة كنسبة من القيمة النقدية لجميع السلع الرأسمالية، إلا أن هذه الحقيقة التي يراد بها باطل، تعبر عن تناقض جديد، فالأرض أيضا تنتج أنواعا لا حصر لها من المنتجات الزراعية، كما أن العمال تتباين تخصصاتهم بشكل واسع، فتختلف الخدمات المقدمة من عامل إلى آخر، والنتيجة أن تلك المبررات لا تصلح للاحتجاج لاعتبار أن الفائدة عائد لرأس المال العيني.

أما اعتبار الفائدة عائدا لرأس المال النقدي، له ما يبرره في النظرية النقدية، إلا أن تلك المبررات لا تصلح كمسوغ –بأية حال– لأن تكون (الفائدة) عائد رأس المال العيني أيضا.

فما هي هذه المبررات؟

من الاقتصاديين من يعتبر أن الفائدة تعويض عن المخاطرة الناجمة عن انخفاض قيمة النقود بسبب التضخم(٣)، ومنهم من يرى أنها مقابل الانتظار والحرمان من استخدامها العاجل(٤)، فيما اعتبرها آخرون أنها مكافأة على التضحية بالاستهلاك الآني(٥)، أما كينز فقد أكد أن الفائدة مكافأة على التخلي عن السيولة في حال ادخارها في البنوك(٦).

---

(١) Khan. M. Fahim, "Factors of Production and Factor Marker in Islamic Framework", Abed Al-Aziz University Magazine: Islamic Economic, Is. Nu.2, 1999, P28.

(٢) Scott, R.H. and Nigro, N. Principles of Economics, New York, Macmillan, 1982, P577.

(٣) جوارتني، جيمس، وستروب، ريتشارد، الاقتصاد الجزئي: الاختيار الخاص والعام، ترجمة محمد عبد الصبور علي، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٧م، ص٤٤٩.

(٤) صفي الدين، أحمد، مقدمة في الاقتصاد الجزئي، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٣م، ص٢١٦.

(٥) Marshall, Principles of Economics, P23.

(٦) Keynes, J.M, The General Theory of Employment: Interest and Money, London, Macmillan Ltd, 1960, P167.

ولكن تلك المبررات لا تنطبق على رأس المال العيني؛ فالتضخم يؤدي إلى ارتفاع قيمة رأس المال العيني -في الغالب- وليس إلى انخفاضه، ثم أن الأصل العيني عندما يساهم في العملية الإنتاجية ويستحق عائدا فإنه يستخدم بالآن، فلا يكون عائده مقابل تأجيل استخدامه، كما أنه لا يقبل الادخار في البنك كرأس المال النقدي.

واستنادا إلى المبررات السابقة التي تشير إلى انفصام الفكر الرأسمالي في تحليل عوائد عناصر الإنتاج، يمكن القول بأن هناك سببين وراء تسوية عائد رأس المال النقدي بالعيني هما:

أولا: إن النظرية الاقتصادية تعتبر أن النقود سلعة، وتُسعر في سوق النقود عند نقطة التلاقي بين منحنى عرض النقد مع منحنى الطلب عليها(1)، وبذلك قاست النظرية الاقتصادية رأس المال النقدي على رأس المال العيني واعتبرته سلعة يباع ويشترى، وبذلك اعتبرت الفائدة سعرا للنقود.

ثانيا: إن التسوية بين عائد رأس المال العيني ورأس المال النقدي؛ سببه صراع الدخول العقدية، ودخول المخاطرة، فالمنظم هو العنصر الإنتاجي الوحيد الذي يتحمل المخاطرة سعيا وراء الربح، وهو من يطلب رأس المال (العيني والنقدي) لأجل استخدامه في العملية الإنتاجية، على أن يدفع لأصحاب رأس المال مكافأة ثابتة على جميع الأحوال، بصرف النظر عن نتائج الاستثمار، وهذا من شأنه أن يجعل المستثمر مهتما بسعر الفائدة.

واستنادا لما سبق، فإن المنظم يتخذ قراره الاستثماري في ظل الاقتصاد التقليدي، بالنظر إلى سعر الفائدة التي يتحملها مقابل حصوله على رأس المال، حيث يقوم بالموازنة بين الكفاءة الحدية لرأس المال* وسعر الفائدة، فإذا ارتفعت الكفاءة الحدية لرأس المال عن سعر الفائدة زاد الاستثمار، وإذا ارتفع سعر الفائدة عن الكفاءة الحدية لرأس المال تراجع الاستثمار.

لأجل ذلك تعتبر الفائدة من محددات الاستثمار في الاقتصاد المعاصر، وهذا ما دفع بعض الاقتصاديين لأن يعتبروا الفائدة عقبة أمام الاستثمار، فصاحب المال يجد بديلا عن استثمار أمواله بفائدة مضمونة تجنبه خطر الخسارة، مما يؤدي إلى انخفاض الاستثمار وارتفاع مستوى البطالة، وحرمان شريحة من المجتمع من الدخل.

وبالرغم من أن سعر الفائدة لا يعبر عن أفضل فرصة استثمارية، إلا أن المستثمر يبقى منصبا اهتمامه على حركات الفائدة انخفاضا وارتفاعا، تاركا المؤشرات الأخرى التي ترشده إلى أفضل فرصة بديلة، مما يجعل مآل الاستثمار أقرب إلى العطب منه إلى السلامة.

إن اعتبار سعر الفائدة إحدى عوائد عناصر الإنتاج -بحسب نظرية الإنتاجية الحدية- تضمن باستمرار تدفق النقود إلى أصحاب رؤوس الأموال، الأمر الذي يؤدي إلى تركز الثروة بين أيديهم، وقد تنبه لهذه القسمة المعيبة "أساتذة الاقتصاد الغربي ومن بينهم الدكتور شاخت مدير بنك الرايخ الألماني سابقا، حيث قال أنه بعملية رياضية (غير متناهية) يتضح أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل جدا من المرابين"(2)، "فالربا يؤدي إلى حدوث تحويل صاف للموارد

---

(1) Hirshleifer, <u>Price Theory and Applications</u>, P429.

* يقصد بالكفاءة الحدية لرأس المال: (معدل الربح المتوقع).

(2) قطب، <u>في ظلال القرآن</u>، م.س، ص321. لمزيد من البيان حول الآثار الاقتصادية التي تنجم عن الربا، أنظر: من ص312-328. شبير، محمد عثمان، <u>المعاملات المالية في الفقه الإسلامي</u>، دار النفائس، عمان، 1996م، من

من المدينين الذي يشكلون الكثرة إلى الدائنين الذين هم القلة، مما يؤدي إلى زيادة الهوة بين المحرومين والمترفين"(١).

ثالثا: النظرية الحدية في الميزان

أهم ما يؤخذ على التقسيم الذي تقضي به النظرية الحدية، أنها لم تأخذ العدالة التوزيعية بعين الاعتبار، فالأمثلية الباريتية (التي تمثل نموذجا للفكر الحدي) تقضي بأن هناك وضعا أمثلا عند أي نمط توزيعي للدخل، "بصرف النظر عن فروقات الدخل بين الأفراد"(٢).

كما إن تسعير المدخلات بحسب الشروط الحدية التي تقضي بأجرة عناصر الإنتاج، تجعل أجرة العامل -كسائر مدخلات الإنتاج- معلقة على سعر السلعة التي ينتجها، دون تمييز بين الموارد البشرية والمادية، وبذلك أصبحت أجرة العامل دالة في كمية السلع الأكثر طلبا والأعلى سعرا، ويحسب رأي كثير من الاقتصاديين بما فيهم كلارك، "فإن توزيع الدخل الناجم عن هذه الشروط يعتبر عادلا لأن عائدات العناصر الإنتاجية تزداد إلى الحد الأقصى، ودخل كل عنصر إنتاجي يقارب مقاربة وثيقة قيمة المنتج الحدي لذلك العنصر"(٣).

أما جونسون فإنه يرى أن جعل مكافأة العوامل الإنتاجية دالة في إنتاجيته الحدية، يؤدي إلى اختفاء البعد الاجتماعي للقضية التوزيعية، لتصبح مبنية على أساس تحليلي (رياضي)، يختفي معه صراع الطبقات الاجتماعية على أنصبة الدخل، لتصير (المكافأة) دالة في علاقات الإحلال والإمكانيات الفنية للإنتاج(٤).

وما يجدر قوله في هذا السياق، أن الحديين قد أضاعوا العدالة التوزيعية في سبيل إحراز الكفاءة الاقتصادية، وقد فشلوا في ذلك، والسبب هو أن الشروط الحدية بما فيها الحديات التي تقضي بتسعير مدخلات الإنتاج، لا تتحقق إلا مع البنية التنافسية التامة، وقد أثبت الواقع فشل الأخيرة، مما ألحق الأولى بالثانية، إذ يقول شومبيتر(٥): إن السوق التنافسية تفرز ميولا احتكارية، والتقدم التكنولوجي الذي يتحقق من الاحتكار، يؤدي إلى ارتفاع إنتاجية الموارد إلى حد أعلى مما هو عليه الحال في ظل المنافسة التامة.

ص٢١٢-٢١٣. أبو الأعلى المودودي، الربا، دار الفكر، بيروت. بدوي، زكي الدين، نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية، المجلس الأعلى للرعاية والفنون والآداب، القاهرة، الجزء الأول.

(١) صديقي، محمد نجاة الله، لماذا المصارف الإسلامية، ترجمة رفيق المصري، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ١٩٨٢م، ص٢١.

(٢) عمر، الرفاهية الاقتصادية، م.س، ص٤٨.

(٣) شابرا، عمر، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ترجمة محمد السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص٤٥.

(٤) Johnson, Harry, The Theory of Income Distribution, Gray Mills Publishing Ltd. 1973, P3.

(٥) Schumpeter, J. A. Capitalism, Socialism and democracy, UN Win Ltd. 1979, P103-106.

غير أن أجرة المورد في سوق الاحتكار، تكون أقل من قيمة إنتاجيته الحدية، وفي هذا استغلال للعامل، وخرق للشروط الحدية، سيما أنه في غياب التدخل الحكومي فإن الإنتاج الخاص سيحتكر كل الموارد، بل ويحولها من حاجات الأكثرية إلى نزوات الأقلية(١).

ومجرد قيام الاحتكار في سوق شراء المدخل أو سوق الناتج، سيفضي إلى خرق الشريعة الحدية في مكافأة العوامل بحسب إنتاجيتها الحدية، كما أن فشل السوق التنافسية وظهور الاحتكار، يتعارض مع هدف الكفاءة الفنية والرفاهية الاجتماعية، فالمحتكر يتوازن عندما يتساوى الإيراد الحدي مع الكلفة الحدية، وبذلك لا يصل المنتج المحتكر إلى أدنى نقطة من التكاليف المتوسطة(٢)، مما يؤشر كمية إنتاج أقل مقارنة بإنتاج السوق التنافسية، بالإضافة إلى أن قيام الاحتكار في الصناعات الضخمة التي تكون فيها التكاليف المتوسطة في الأجل الطويل متناقصة، لا يحقق الرفاهية الاجتماعية، حيث إن المنتج لا يستطيع أن يصل إلى النقطة التي تعظم كمية الإنتاج، لأن ذلك يتناقض مع استمثاله لوضعه.

كما أن وجود الوفورات واللاوفورات*، يعمل على اختلال المساواة بين المنافع الحدية الخاصة والمنافع الحدية الاجتماعية، وبين التكاليف الحدية الخاصة والتكاليف الحدية الاجتماعية، وبين الإنتاجية الحدية الخاصة والإنتاجية الحدية الاجتماعية(٣). فالمنشأة ذات الوفورات تكون إنتاجيتها الحدية الاجتماعية أكبر من إنتاجيتها الحدية الخاصة بمقدار الوفورات، وذات اللاوفرات تُحمل المجتمع تكلفة حدية تفوق التكلفة الحدية التي تتحملها المنشأة، مما يؤدي إلى فشل السوق في تحقيق الكفاءة والرفاهية.

تبين مما سبق؛ أن النظرية الحدية لم تُحرز العدالة الاجتماعية ولا الكفاءة الاقتصادية، فالنظرية الحدية توصي ضمنيا بعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، لزعمهم أن الاقتصاد يمكنه قيادة نفسه بنفسه. غير أن هذا الزعم كان محل شك عند بعض الاقتصاديين، ومنهم صاحب كتاب (ما بعد نظرية كنز السعرية) بقوله(٤): إن الاقتصاد لا يستطيع أن يقود نفسه بنفسه، ولا بد من تدخل الدولة في السوق لتوجيه الأسعار.

إلا أن الموضوعية تقتضي بأن نذكر أن النظرية الحدية دعمت القضية التوزيعية، حيث إن التحليل الحدي الذي يقضي أن المنفعة الحدية للنقود (أي الدخل) تتناقص كلما ارتفع الدخل، يمهد لإعادة التوزيع ومنطقيته فمزيدا من النقود يعطي إشباعا أقل نتيجة للوحدة المضافة.

---

(١) Galbraith, American Capitalism, The Concept of Countervailing Power, Boston, Houghton Miffln. P111.

(٢) Hirshleifer, Jack, Price Theory And Application, P267-269.

* يقصد بالوفورات: المكاسب التي يحصل عليها المستهلك أو المنتج من الوسط الذي يمارس فيه نشاطه، دون أن يقدم لذلك ثمنا أو يتحمل كلفة، أما اللاوفورات فيقصد بها الأضرار التي تنشأ من المنتج، دون أن يعوض المجتمع عن الضرر الذي ينشأ من صناعته. السبهاني، الأسعار وتخصيص الموارد، م.س، ص١١٠.

(٣) عطية، عبد القادر، التحليل الجزئي بين النظرية والتطبيق، الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨م، ص٤٣٤.

(٤) Lee, Frederic S, Post Keynesian Price Theory, Cambridge, 199 , P1988, P31.

ولكن النظرية الكلاسيكية المتشددة كانت ترى أن المنفعة الحدية للنقود لا تتناقص، بل تظل على حالها، فالمزيد منها لا يعطي إشباعا أقل نتيجة للوحدة المضافة، فتقدير الأغنياء للنقود واستمتاعهم بها لا يقلان مع زيادة الحجم، وعلى ذلك فلا يقال أن الأغنياء بحكم غناهم، تكون معاناتهم نتيجة لفقد الثروة الحدية أو الدخل الحدي، أقل من معاناة من أهم أقل غنى(١).

وحيث ذاك الرأي فإن النتيجة المدركة هي: أن الكلاسيك لا يؤيدون أي فكرة تقتضي تخفيض دخولهم*، وبذلك تجرد الفكر الحدي من أي معيار يمكن من خلاله أنسنة القضية التوزيعية.

وخلاصة القول أن النظرية الحدية لم تستهدف القضية التوزيعية بأية حال، لكنها أعطت أداة تحليلية لدعوى إعادة التوزيع، وأصبح بموجبها التوزيع نتيجة عرضية لآلية الأسعار، إذ أن نصيب المدخل من قيمة الناتج يتحدد من خلال جملة علاقات فنية تتعلق بالتكاليف والإنتاج والإيرادات.

ولذلك أصبح لزاما أن نبحث عن شريعة أخرى -غير شريعة الحديين- لتقضي بتوزيع الثروة الطبيعية والثروة المنتجة، شريعة تصلح للتطبيق في كل عصر ومصر، تحقق العدالة لكافة البشر، ولن تكون إلا شريعة مستمدة من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ.

المطلب الرابع: مفهوم التوزيع في الاقتصاد الإسلامي

يعرف الزرقا التوزيع بأنه: انتقال وتقسيم أو إعادة تقسيم الدخل أو الثروة بين الأفراد عن طريق المعاوضة (كما في المبادلات السوقية)، أو عن أي طريق غيرها كالإرث، وسواء تم بين الأفراد (كالهبات والأوقاف)، أو عن طريق الدولة (كزكاة الأموال)، أو بين الدولة والأفراد (كضمان بيت المال لحد أدنى لمعيشة الفرد)، وسواء أكان إلزاميا كصدقة الفطر أو تطوعيا كصدقة النافلة(٢).

تعلق المفهوم السابق، بالمسائل التوزيعية بعد تقسيم الموارد الطبيعية، إلا أن نظام التوزيع في الإسلام، لا يقتصر على توزيع الدخل والثروة الشخصية فقط، وإنما اهتم الإسلام بتوزيع الثروة الطبيعية ما قبل العملية الإنتاجية، وقبل أن تتحول إلى ملكية معتبرة، ووضع معايير ضابطة تحكم توزيع الثروة الطبيعية على أفراد المجتمع.

---

(١) جالبرث، جون كينيث، تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص٢٣٥-٢٣٦.

* والحق أقول أن التاريخ الاقتصادي قد سجل محاولات عديدة لإعمال دور الدولة في إعادة توزيع الدخل، وتقديم المعونات الاجتماعية لأصحاب الدخول المتدنية، إلا أنها غالبا ما كانت تقاوم من قبل الأغنياء، وخير شاهد على هذه الإفادة، ما كشف عنه جالبرث حيث قال: "لا يوجد هناك أي تشريع في التاريخ الأمريكي هوجم بقدر من المرارة، كما هوجم به قانون التأمينات الاجتماعية". جالبرث، المرجع نفسه، ص٢٤٠. وقال هنري سيمون مهاجما الإجراءات التوزيعية التصحيحية، إن مشكلتنا الرئيسية هي الإنتاج، فالأسرة العادية أو المتوسطة تحصل على نصيب كبير من دخلنا الكلي، يفوق أي نصيب يمكن أن نحصل عليه من إعادة توزيع الدخل. شيحة، مصطفى رشدي، الاقتصاد العام للرفاهية، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٧٥.

(٢) الزرقا، محمد أنس، "نظم التوزيع الإسلامية"، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، م٢، ع١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص٤.

وعرف آخرون التوزيع بأنه[1]: التقسيم الناتج من عملية التوجيه التلقائي بواسطة الزكاة والصدقات والإرث وغيرها، لجزء كاف من الدخل والثروة، التي تم تخصيصها أوليا بالشكل الأمثل عن طريق السوق الإسلامي، وذلك لإشباع الحاجات الضرورية العامة والخاصة للأفراد والشرائح ومؤسسات المجتمع الخاصة والعامة، التي تمكنها مواردها الذاتية من القيام بكل أو بعض الحاجات الضرورية.

اعتبر الباحثان، أن التوزيع في الإسلام، هو تقسيم الدخل والثروة الناشئة عن السوق بالطريقة المثلى، ومن ثم انتقال الأموال إلى مستحقيها عن طريق الصدقات والزكاة والإرث وغيرها.

إلا أن هذا التعريف يتعلق بإعادة التوزيع فقط، ولا يتضمن نظرة الإسلام لتوزيع الثروة قبل العملية الإنتاجية، وقبل أن يتم توزيع الدخول والثروات على مستحقيها.

ويمكن للدراسة أن تضع تعريفا يشمل جميع مفردات التوزيع في الإسلام على أنه: الطريقة التي يتم بها تقسيم موارد الثروة الطبيعية، وقيمة الثروة المنتجة في السوق، ومن ثم إعادة توزيعها، في إطار القيم والمبادئ الإسلامية والقواعد الناظمة للملكية، ولكن ما حقيقة الملكية في الإسلام؟

حقيقة الملكية في الإسلام

تُعتبر الملكية في الإسلام منحة الخالق جل شأنه، والإنسان مستخلف فيها فيديرها بالاحتكام إلى شريعة الله، لقوله تعالى:﴿ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾[2]. والملكية في هذا المعنى لها وظيفة اجتماعية تلزم صاحبها بالالتزام بشروط المُستخلِف؛ وهو الله جل جلاله.

وبالرغم من أن الملكية في الإسلام هي عطاء من الله، إلا أن الله سبحانه وتعالى جعل للإنسان أن يملك بأسباب مشروعة،؛ كالإحياء والإقطاع والميراث والعقود، والذي جعلها أسبابا للملك هو الشارع نفسه، كما أن الشارع منع أسبابا للملك كالقمار والربا والسرقة، بحكم أن المالك الأصلي هو الله عز جل؛ ومفهوم الملكية على هذا النحو، مبناه المصلحة وإقامة العدالة، لأن الله سبحانه وتعالى عندما منع الغرر والربا والقمار والجهالة والشرط المفسد، لعلمه جل شأنه ما تؤول إليه هذه المفسدات، ومعلوم أن هذه المفسدات هي أسس الفساد في الاقتصاد العالمي.

وحيث ما سبق فإن الأسس التشريعية نفسها هي الضابطة لطريقة تنمية المال من حيث استحقاقه، وطريقة إنفاقه. قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[3].

والشاهد هنا أن الإنسان مكلف بإنفاق المال الذي منحه الله إياه، يوزعه حيث يشاء، وأين يشاء صاحب المال الأصلي.

---

(1) الزامل، يوسف بن عبد الله، ابن جيلالي، بوعلام، النظرية الاقتصادية الإسلامية: اتجاه تحليلي، دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٩٦م، ص١١.

(2) سورة الحديد، آية ٧.

(3) سورة البقرة، آية ٢ و ٣.

إن أهم ما يميز نظرة الإسلام للمال مقارنة بالاقتصاد المعاصر -خاصة فيما يتعلق بإعادة توزيع المال- أن إعادة توزيع الدخل المتمثل بالصدقات، يحظى بقوة ملزمة منشأها العقيدة الإيمانية، وذلك يظهر في الآيات الكريمة السابقة، إذ ربطت النص القرآني بين الإيمان والإنفاق في سبيل الله؛ "فالإنفاق (الزكاة) الذي هو ركن من أركان الدين من أقوى أمارات الإيمان...لأن الإنفاق ناشئ عن شعور بأن الله تعالى هو الذي رزق وأنعم وأن الفقير الذي هو عبد الله حُرم من سعة العيش لضعف أو (أنه حرم) من الأسباب التي توصل إلى الرزق[1].

إلا أن الوظيفة الاجتماعية للملكية، لا تعني أن الإسلام لا يسمح بالملكية الخاصة، بل عكس هذا هو الصحيح، إذ أن الضوابط الناظمة للملكية تعتبر أدلة جلية على منح الفرد حق التملك، وفق شروط تحفظ للجماعة حقوقها.

خلاصة الفصل

١- تصنف النظرية الفقهية ضمن المذهب، فتهتم بتسيير الحياة وفقا للأصول الشرعية والمنظومة القيمية الإسلامية، بينما تنضم النظرية التقليدية للاقتصاد التحليلي لتنحصر وظيفتها في دراسة المنجزات الاقتصادية، ووصف الواقع وتفسيره وتحليله دون الاعتبار لأية أحكام قيمية.

٢- النظرية الفقهية مبرأة من الانتماء الطبقي ومن نقيصة المعرفة المحدودة، لاحتكامها لإرادة العليم الخبير، بينما يعتري النظرية الاقتصادية نقائص العلم والإدراك، لاحتكامها لقواعد بشرية نفعية تخدم ذاتية الطبقة المسيطرة.

٣- ترتكز النظرية الاقتصادية الإسلامية إلى التشريع الإسلامي الذي يقتضي بأن السلوك الاقتصادي عبادة، وأن تحقيق الصلاح من تصرفات الآحاد يعني إحراز منفعة العباد.

٤- تفتقد الأدبيات الاقتصادية إلى الدراسات التي تهتم بتوزيع الموارد الطبيعية قبل الإنتاج، وتوجه الاهتمام بالثروة نحو أفضلية تركزها بيد الأقلية المترفة، بحيث لا يكون فيها حظٌ للضعفاء، مما يجعلك تجزم بلا ريب بأنها قسمة ضيزى.

٥- تعتمد نظرية التوزيع المعاصرة في قسمة الدخل والثروة على المنفعة الذاتية التي تفرز الشح والأنانية، وتفرز مجتمعين على طرفي نقيض، مجتمع الأثرياء ومجتمع الفقراء.

٦- يتبنى الاقتصاد المعاصر نظرية الإنتاجية الحدية لتقضي بعوائد عناصر الإنتاج، وقد أقرت -ضمنيا- التفاوت الشاسع في التوزيع.

٧- إن تسليع العمل دون تمييزه عن الموارد المادية بمعاملة خاصة، يجرد القضية التوزيعية من أي بعد أخلاقي أو اجتماعي، ويجعل دخل العامل يدور في فلك الدوال الإنتاجية.

---

[1] رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ج١، ص١٣٠. (وليس كما تقتضيه النظرية الرأسمالية التي تعتبر أن الفقر من مسؤولية الفقراء، إذ أنه ناجم عن الكسل والإهمال).

٨- إن تسليع النقود يمنح المرابين فتاوى حقوقية، لتحقيق دخول طفيلية ليس لهما أي مبرر اقتصادي، والعمل بمقتضاها يؤدي إلى خلل توزيعي على مستوى الدولة والعالم الخارجي.

٩- لا يصدق التحليل الحدي إلا في سوق المنافسة التامة، وقد استحال دوام هذه السوق، مما جعل النظرية الحدية تفشل في آخر محاولاتها في التوزيع بفتوى رياضية.

١٠- تتجلى سوءات نظرية التوزيع المعاصرة، في مناشط السوق حيث الربا والقمار، وأكلة القوة الشرائية، إذ ذاك هضم للحقوق وترحيل للالتزامات، وكسب بغير وجه حق.

١١- نظرية التوزيع الرأسمالية قاصرة عن احتواء الواقع الاجتماعي وتطلعات المستقبل، فالاستثمار -على سبيل المثال- يوجه بقيادة ربوية تجعل نواتجه تنحرف عن تلبية احتياجات المجتمع الفعلية.

هذه النتيجة تقود الباحثة لأن تبحث عن نظرية هادية للتوزيع، تستجلي فيها عظمة التشريع في معالجة القضايا التوزيعية... وتتوازن فيها المصالح، وتتحقق منها الغايات والمقاصد، فإلى الفصل الثاني... لنجد به ضالتنا! بإذن الله عز وجل.

الفصل الثاني

تأصيل نظرية التوزيع في الفقه الإسلامي

هذا الفصل يبحث القضية التوزيعية ببعدها الفقهي؛ حيث يشتمل على مبحثين، تناول الأول: الأدلة التشريعية التي نهضت بنظرية التوزيع المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ومن الأدلة الاجتهادية الأخرى، وأُتبع بمطلب عرض مؤيدات النظرية من القواعد الفقهية، وفي المبحث الثاني تم استنباط أركان النظرية وشروطها وتحددت غايتها وأهدافها ووظيفتها، وذيل الفصل بفقرة عبرت عن منطوق نظرية التوزيع الإسلامية.

المبحث الأول
أدلة النظرية ومؤيداتها

في الوقت الذي يستسلم فيه الواقع الاقتصادي لأنظمة توزيعية وضعية، فإن أحكاما توزيعية عامة وتفصيلية عرفها النظام الاقتصادي في الإسلام، قد غابت عن الحياة الاقتصادية، وآن الأوان للملمة شتاتها وتجميع خيوطها، لصياغة نظرية اقتصادية من الأصول الشرعية الثابتة نستجلي فيها عظمة التشريع، ونكتشف منطقه الذي أساسه العدل.

إن تأصيل نظرية فقهية للتوزيع، تستوجب من الباحث تتبع الأحكام التفصيلية التي تشتق منها هذه النظرية موضوعا وأركانا وشروطا لهذه الأركان؛ ولأجل هذا عكفت الدراسة على جمع أدلتها من مظانها[1]، ومن ثم تحليلها وتمييز أدلتها ومدلولاتها التوزيعية، والمظان ذات الصلة بهذه الدراسة هي؛ الأحكام ذات المدلول التوزيعي، سواء أكانت متعلقة بموضوع التوزيع بشكل مباشر؛ كالزكاة التي تقتضي أخذ المال من طرف وتوزيعه إلى أطراف أخرى، أو أن لها آثارا واسعة على توزيع الدخل والثروة؛ كمنع صور من الحمى وتحريم الربا، ضمن هذا المفهوم –ولأغراض تخدم التأصيل– تقسم الدراسة مظان النظرية إلى القسمين التاليين:

الأول: أحكام تحدد الجهة المستحقة لمحل التوزيع وأساسه الحقوقي.

الثاني: أحكام لها آثار توزيعية واسعة.

المطلب الأول: أحكام تحدد جهة الاستحقاق وأساسه الحقوقي

نهضت بنظرية التوزيع الإسلامية أدلة مستقاة من المصادر التشريعية الأصلية، حددت الجهة المستحقة لموضوع التوزيع، والأساس الحقوقي الذي يُستحق لأجله التوزيع، وتحسب الدراسة أن هذه الأدلة تمثل بالآتي:

١. أحكام الزكاة والصدقات، تُستقرأ أدلتها من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

٢. أحكام الإحياء والإقطاع والمعادن، تُستقرأ أدلتها من السنة النبوية المطهرة.

٣. أحكام المعاوضات، تُستقرأ أدلتها من السنة النبوية المطهرة.

٤. أحكام الضمان الاجتماعي، تُستقرأ أدلتها من السنة النبوية المطهرة.

وتعرض الدراسة هذه الأدلة التي تثبت صحة النظرية؛ من خلال تقصيها من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

---

[1] يقصد بلفظة مظان –بفتح الميم وتشديد النون– جمع مظنة، ومظنة الشيء: موضعه ومألفه الذي يحتمل وجوده فيه. يقصد جاد الكريم، عبد الله أحمد، الايضاح في نحو مختار الصحاح، مكتبة الأداب، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٤٠٦.

أولا: أدلة من القرآن الكريم

تستند نظرية التوزيع إلى عدة آيات قرآنية تتحدث عن الإنفاق بشقيه الإلزامي والتطوعي. واجتهدت الدراسة بعرض الآيات الكريمة الممثلة حينما تتكرر الإشارة إلى مقصد توزيعي معين.

آيات الإنفاق

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[١].

حددت الآية الكريمة مصارف الزكاة، فالفقير عند الحنفية هو: من يملك شيئا دون النصاب الشرعي في الزكاة، وعند الأئمة الثلاثة هو: من ليس له مال ولا كسب حلال لائق به يقع موقعا من كفايته لنفسه ولمن تلزمه نفقته"[٢]، والمساكين هم: الذين يتجملون ولا يطلبون المسألة، والعاملون عليها؛ الذين يقومون بتحصيلها، والمؤلفة قلوبهم هم: طوائف منهم الذين دخلوا في الإسلام حديثا ويراد تثبيتهم عليه، ومنهم الذين أسلموا وثبتوا ويرجى تأليف قلوب أمثالهم في قومهم ليثوبوا إلى الإسلام حين يرون إخوانهم يرزقون ويزادون[٣]، وفي الرقاب: سهم يستخدم في إعانة العبد على الحرية، والغارمون هم: الذين ركبهم الدين ولا وفاء عندهم به.. ويعطى منها من له مال وعليه دين محيط به مال يقضي به دينه"[٤]، وفي سبيل الله: سهم يخصص لتأمين حاجات المجتمع وحماية مصالح المسلمين العامة، وابن السبيل: سهم يخصص لمن احتاجوا وقد انقطعوا عن أهلهم وبلادهم وعن مصدر رزقهم[٥].

ووجه الاستدلال بالآية الكريمة؛ أنها بينت أن سبعة من مصارف الزكاة يجمعها قاسم مشترك وهو الحاجة، سواء أكانت حاجة الأفراد بشكل منفصل، أم حاجة المجتمع بأسره كالحماية؛ لأجل ذلك استحق هؤلاء الزكاة، أما العاملون عليها، فإنهم يستحقون المال مقابل العمل الذي يبذلونه في تحصيل الزكاة، لأنهم حبسوا لأجل ذلك، عن العمل في جلب ما يعول أسرهم.

قال تعالى: ﴿ فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ﴾[٦].

تشير الآية الكريمة إلى الإنفاق التطوعي، والشاهد هنا؛ أن الزكاة لم تكن قد حددت، ولم يكن مستحقوها قد حصروا، ولكن المبدأ كان قد تقرر، مبدأ أن المال مال الله بما أنه هو الرازق به، أعطاه رزقا لبعض عباده، فالله صاحب المال الأول قد قرر قسما منه لفئات من عباده، يؤديها

---

[١] سورة التوبة، آية ٦٠.
[٢] القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م، ج٢، ص٥٤٦.
[٣] قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص١٦٦٩.
[٤] القرطبي، أبو عبد الله الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ج٨، ص١٦٦..
[٥] قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص١٦٧٠.
[٦] سورة الروم، آية ٣٨.

إليهم من يضع يده على ذلك المال، ومن ثم سماها حقا لفئات المحتاجين من صاحب المال الحقيقي... وهذا هو أساس النظرية الإسلامية في المال[١].

ويمكن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ ﴾[٢].

يقول القرطبي في تفسير قوله عز وجل "وآتى المال على حبه" ليس الزكاة المفروضة، واستدل به من قال إن في المال حقا سوى الزكاة وبها كمال البر[٣].

فلا يقتصر تحويل المال إلى هذه المصارف عن طريق الزكاة المفروضة فقط، وإنما جعل الله من كمال البر والتقوى أن يكثر المسلم من بذل المال الذي يحب.

قال تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾[٤].

والعفو ما فضل عن أهلك، ذلك ألا يُجهد مالكَ ثم يَقعد يسأل الناس، فجُعل وعاء الإنفاق ما فضل عن حاجة الإنسان لنفسه وعياله[٥]. وقال ابن تيمية: "العفو؛ مازاد عن النفقة الخاصة وما لا يُرهِق أخذه"[٦].

والدلالة التوزيعية هنا هي: أن الدخل المتاح للإنفاق في سبيل الله، هو الدخل الذي يفيض عن المال المخصص للاستهلاك في غير ترف؛ وبذلك ينتقل المال الفائض ليلبي الحاجات الضرورية لذوي الدخول المتدنية. فالحاجة مؤشر سلبي يدل على الفجوة بين الدخل المتاح ودخل الكفاية؛ والإنفاق يقوّم هذا الخلل بترجيح الكفة الضعيفة إلى أن يتحقق التوازن الاجتماعي، وفي هذا زيادة للمنفعة الاقتصادية الكلية*؛ فتتحقق غاية الشارع ومقصده.

وبذلك أقرت آيات الإنفاق بأن المال هو مال الله جل ثناؤه، والغني مأمور بإنفاقه من غير ترف ليؤدى حق المحتاجين دون انتقاص؛ فآيات الإنفاق قد أوجبت حقا للمعوزين على القادرين، على أساس أن الحاجة مسوغ لاستحقاق المال.

---

(١) قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٢٧٧١-٢٧٧٢.
(٢) سورة البقرة، آية ١٧٧.
(٣) القرطبي، تفسير القرطبي، ج٢، ص٢٣٢.
(٤) سورة البقرة، آية ٢١٩.
(٥) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير، دار الأندلس، بيروت، د.ت، ٢٥٦/١.
(٦) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٧هـ، ص٧٧.

* يسود الاقتصاد الرأسمالي مبدأ توافق المصالح؛ أي أن تعظيم المنافع الفردية يؤدي بطريقة آلية إلى تعظيم المنفعة الكلية، إلا أن الواقع الاقتصادي قد أثبت فشل هذا المبدأ، بينما يمكن القول بأنه وفقا للتشريع الإسلامي فإن تحقيق المصلحة الفردية ينتهي مآلا إلى تحقيق مصلحة الجماعة، حيث إن التشريعات الإسلامية لا تقر حقا للفرد إلا وتثبت مقابله حق للجماعة، فالمسلم يسعى لتعظيم منفعته ببعدها الدنيوي والأخروي وهذا نفسه تعظيم للمنفعة الجماعية.

قال تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾[١].

يقول القرطبي في تفسيره قوله تعالى: "**كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم**"، إن الدولة هي الشيء الذي يتداول، وفعلنا ذلك في هذا الفيء كي لا يتقاسمه الرؤساء والأغنياء والأقوياء دون الفقراء والضعفاء"[٢]، وهذه دلالة على حرص الشارع على إدالة الثروة بين أفراد المجتمع.

قال تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[٣].

ووجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الشارع حرص على حق الجماعة في جميع الأموال التي تدخل في حيازة المسلمين لو أنها أموال دخلت الخزينة بطريقة طارئة، وأن للفقراء حقا فيها ولو أنهم لم يشاركوا في أسباب حيازتها، فجعل الشارع للمعوزين حقا في أموال الغنائم، **فتكون القاعدة التوزيعية وهذه الحالة: أن الفقير يغنم بلا مغرم.**

وثمة دلالة مدركة من النص هي؛ أن الفاتحين قد استحقوا نصيبا من الغنائم، تأسيسا على ما قدموه من عمل، وهو في هذه الحالة القتال، فاستحقوا لأجله أربعة أخماس الغنيمة، أما في الفيء فلا نصيب لهم للسبب نفسه، وتكون القاعدة التوزيعية وهذه الحالة: المقاتل يغنم لتحمله المغارم.

وتعلية على ما تقدم؛ فإن آيتي الفيء والغنيمة تشيران إلى أن إعادة توزيع الدخل والثروة لا يكون من خلال ميزانية الزكاة وحدها، "فبالرغم من أن الآيات الكريمة قد ذكرت فئة من الفقراء وهم: اليتامى والمساكين وابن السبيل، وهؤلاء لهم حق في ميزانية الزكاة وهي مستقلة عن ميزانية الدولة، إلا أن ذكرهم في الآيات الكريمة (الغنيمة والأنفال) أفاد بأن إزالة الفقر وإعادة التوازن في توزيع الثروة هو مصرف مهم في مصارف الميزانية العادية"[٤].

ثانيا: أدلة من السنة النبوية المطهرة

جاءت السنة النبوية مكملة وشارحة للقرآن الكريم، ووردت أحاديث صحيحة وصريحة – يصعب حصرها– تتعلق بالقضية التوزيعية، منها ما هو شارح ومؤكد لما ورد في القرآن الكريم، وأخرى تحث على بذل العطاء وتفعل أسس التكافل الاجتماعي، ومنها ما يؤسس لقواعد ضابطة ومنظمة لتوزيع الثروة الطبيعية وتوزيعات السوق الإسلامية.

---

(١) سورة الحشر، آية ٧.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٨، ص١٦.

(٣) سورة الأنفال، آية ٤١.

(٤) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٣٧.

الزكاة

قال رسول الله ﷺ في حديث معاذ "**فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم**"(١)، فالزكاة فريضة على مال الغني وحق للفقير. "والغني: هو من ملك نصاب الأموال النامية المعروفة بشروط خاصة. والفقير: من ليس له مال ولا كسب حلال لائق به. يقع موقعا من كفايته"(٢).

تساوقا مع نظرة الفقهاء للغنى والفقر، ينتقل المال من فئة استوفت كفايتها من الدخل فوصلت إلى درجة الإشباع، إلى فئة لم تبلغ كفايتها، وبإعادة توزيع المال تلبي هذه الفئة حاجاتها، وفي هذا تكبير للمنفعة الاجتماعية.

زكاة الفطر

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "**فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير**"(٣).

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: "**فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين**"(٤).

زكاة الفطر صدقة حولية مفروضة تتعلق بالأشخاص، تدعم ميزانية مؤسسة التكافل الاجتماعي، وتلبي بعض حاجات المعوزين.

الصدقات التطوعية

يقول رسول الله ﷺ: "**دينار أنفقته في سبيل الله ودينار أنفقته في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجرا الذي أنفقته على أهلك**"(٥).

ويقول رسول الله ﷺ: "**خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول**"(٦).

موضع الاستدلال بقوله عليه السلام "**عن ظهر غنى**"؛ أن الصدقة لا تجب إلا على الغني، وأول ما ينفق المسلم على أهله وذويه، والغِنى يُحدد بحسب الوضع الاقتصادي للمجتمع، وما دام أن هناك أغنياء وفقراء سيستمر تدفق الدخل من الأولين إلى الآخرين؛ مما يجعل المستوى المعيشي للفقراء مرتبط مع الوضع الاقتصادي بعلاقة مطردة، فإن ارتقى الاقتصاد علا مستوى الفقراء.

---

(١) البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله بن المغيرة، صحيح البخاري، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ت، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ٣٧٠/١.

(٢) القرضاوي، فقه الزكاة، م.س، ج٢، ص٥٤٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، ٥٤٧/٢. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، ٦٧٧/٢.

(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، ١١١/٢. قال الشيخ الألباني: حديث حسن.

(٥) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على العيال، ٦٩٢/٢.

(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ٣٧٩/١.

وفي نفس السياق يمكن الاستدلال بقول رسول الله ﷺ: **"ما من يوم يصبح فيه العباد إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما اللهم أعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم أعط ممسكا تلفا"**(١). وموضع الاستدلال في قوله عليه السلام **"اللهم أعط منفقا خلفا... اللهم أعط ممسكا تلفا"**، فالمعطي الذي ينفق في سبيل الله هو الذي ينتفع فيزيد ماله بدلا من أن ينقص، بينما الممتنع عن الإنفاق هو الذي يفقره الله، وينقص من ماله، وفي ذلك حث على تكثير الإنفاق في سبيل الله.

المنيحة

قال رسول الله ﷺ: **"نعم المنيحة اللقحة الصفي ومنحة الشاة الصفي تغدو بإناء وتروح بإناء. قال نِعم الصدقة"**(٢). اصطلح على أن المنيحة؛ نوع معين من العطية، وهي أن يعطي الرجل صاحبه ناقة أو شاة ينتفع بلبنها ووبرها زمنا ثم يردها.

وجه الاستدلال بالحديث الشريف، أن المنيحة صدقة اختيارية لها آثار توزيعية واسعة، حيث تعني انتقال أصل رأس مالي (دابة، شاة، بقرة) من شخص انتفع به ويمكن له الاستغناء عنه مؤقتا، إلى معوز لينتفع به ثم يرده، فإذا جبرنا المنفعتين معا إلى أجر الصدقة، دل ذلك أن المنيحة أداة توزيعية تعمل على تعظيم المنفعة الدنيوية والآخروية.

الوقف

عن نافع بن عمر قال: **أصاب عمر أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ فقال: أصبت أرضا لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فكيف تأمرني به؟ قال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها. فتصدق بها عمر أنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث وتصدق بها في الفقراء وفي القربى"**(٣).

في قوله عليه السلام **"حبست أصلها"**، فالوقف تسبيل المنفعة، ومنع اختصاصها على آحاد الناس، وفي قوله عليه السلام **"وتصدقت بها"**؛ أن تُجعل منفعتها صدقة جارية في الناس وجارية مع الدهر، فيتقاسم منفعتها المسلمون من الجيل الحاضر والقادم، فكان هذا أصل الوقف عند الجمهو، وهذه النصوص دلالة على حرص الإسلام على حق الأجيال القادمة في الثروة الحاضرة؛ إذ أن منافع الوقف تتوزع على مدى غير متناه.

الثروة الطبيعية

يقول الرسول ﷺ: **"المسلمون شركاء في ثلاث في الكلأ والماء والنار"**(٤).

ووجه الدلالة هنا، أن النبي عليه السلام قد جعل أصنافا من السلع شراكة بين الناس، يستوون فيها بالانتفاع، إلا أن الاستواء في المشتركات أو المنافع العامة، لا يعني أن توزع فعليا بالتساوي بين

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب قوله تعالى: "فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى" ٣٨٢/١.
(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب فضل المنيحة، ٩٢٦/٢.
والمنيحة هي الناقة أو الشاة ذات الدر تعطى لينتفع بلبنها ثم ترد إلى أصحابها. واللقحة هي الحلوب من الإبل أو الشياه. والصفي الكثيرة اللبن، (تغدو بإناء وتروح بإناء) تحلب إناء بالغدو وإناء بالعشي.
(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، ١١٦/٣. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب الوقف، ١٢٥٥/٣.
(٤) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في منع الماء، ١٧٣/٣. قال الألباني: حديث صحيح.

أفراد المجتمع، وإنما المقصود هو تكافؤ فرص الانتفاع بها لجميع أفراد المجتمع، إما بفعل الإحراز –إذا كانت قابلة للإحراز– أو السماح بالانتفاع بها بحسب طبيعة المورد.

ويمكن الاستدلال بقول رسول الله ﷺ "**من أحيا أرضا ميتة فهي له**"[١].

فالموات؛ أرض بعيدة عن الخلق والعمران، وليست في ملك أحد، ومن يجلب لها أسباب الحياة هو أحق بها، وبذلك يمكن إدراك الدلالة التوزيعية من مضمون الحديث الشريف وهي؛ أن الحق في الأرض معلول بالعمل الحاضر، فعلى قدر المشقة ينال من الأرض، وفقا لقاعدة التقابل بين المشاق والمغانم.

الأجرة

قال رسول الله ﷺ في الحديث القدسي: "**قال الله تعالى ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة... ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجره**"[٢].

يحمل الحديث الشريف أكثر من دلالة توزيعية. الأولى: هي أن الأجير الذي يبذل منفعة بعينها يستحق عوضا وهو الأجرة. والثانية: أن في قوله عليه السلام "**ولم يوفه أجره**"، تشير إلى كلية التقابل في توزيع الحقوق والالتزامات؛ فرب العمل ملتزم بأن لا ينتقص من قيمة الأجرة شيء. ويحصل انتقاص الأجر؛ إما بتنقيص عدد الوحدات النقدية، أو بانخفاض قيمة الأجرة الحقيقية بسبب تأخير الوفاء.

ويمكن الاستدلال لنفس المسألة بقول رسول الله ﷺ "**أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه**"[٣]. فالحديث الشريف يقر مبدأ التعجيل بالأجرة، إذ يقتضي بأن يعطي رب العمل الأجرة للعامل فور استيفاء المنفعة منه، تمشيا مع قاعدة التكافؤ بين البدلين، فعندما ينجز العامل عمله، فإن رب العمل يكون قد استوفى حقه من العامل، دون أن ينجز التزامه (أي إعطاء العامل أجرته)؛ وهذا يخالف قصد الشارع وغايته.

وثمة دلالة أخرى هي أن الحديث يؤسس قاعدة تُميز بين إجارة الأعيان وإجارة الأبدان. فتخص الموارد البشرية المستأجرة بقواعد إنسانية تتسق والقيم الأخلاقية.

الربح

عن عائشة رضي الله عنها أن الرسول ﷺ قال: "**الخراج بالضمان**"[٤]، ويقصد بالخراج: "غلة العين"[٥]، و"الدخل والمنفعة"[٦]، ويعرف الربح بأنه: "زائد ثمن مبيع تجر على ثمنه الأول

---

[١] البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا، ٢/٨٢٢.
[٢] البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا، ٢/٧٧٦.
[٣] ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت، كتاب الرهون، باب أجرة الأجير، ٢/٨١٧. حديث صحيح.
[٤] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب من اشترى عبدا ووجد فيه عيبا، ٢/٣٠٦. قال الألباني: حديث حسن.
[٥] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، شرح سنن النسائي، دار الفكر، بيروت، ١٩٣٠م، ج٧، ص٢٥٥.
[٦] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار: شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ضبط وتحقيق: كمال الجمل وآخرون، مكتبة الإيمان، المنصورة، ، القاهرة، د.ت، ج٥، ص١٨١.

ذهبا أو فضة"[1]، فالربح هو ما يزيد على رأس المال بعد عملية مبادلة تجارية، والغلة: ما ينتج عن نماء الملك، والعائد: ما ينتج عن عمل اقتصادي أو ملكية.

يبين حديث الرسول ﷺ أن غلة العين أو الدخل، يصح بالتزام المستفيد بتحمل تلف المال أو ضياعه أو نقصانه في ملك أو تجارة، فمن له الغلة عليه المغرم.

ويستدل لنفس المسألة بقول رسول الله ﷺ: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع **ولا ربح ما لم يضمن**"[2]. موضع الاستدلال في قوله ﷺ **"لا يحل... وربح ما لم يضمن"**.

قال الشراح:[3] "يريد به الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه، فإن بيعه فاسد، وقيل معناه: أن الربح في كل شيء إنما يحل لو كان الخسران عليه، فإن لم يكن الخسران عليه كالبيع قبل القبض إذا تلف، فإن ضمانه على البائع، ولا يحل للمشتري أن يسترد منافعه التي انتفع بها البائع قبل القبض".

وتأسيسا على الشرح السابق، فإن القاعدة التوزيعية المستخلصة هي: لا يصح ربح بلا ضمان، فالربح إنما هو عائد الفعاليات الاقتصادية المخاطرة التي تشارك في السوق.

وحيث إن النصوص السابقة قد بينت مستحق الأجر ومستحق الربح، فإنها تشير ضمنيا إلى أن هذه العوائد لا تتحقق إلا بمشاركة الأجير أو الساعي إلى الربح مشاركة فعلية في الفعالية الاقتصادية.

كفاية المحتاجين

جاء في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: **"أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم من ترك مالا فلأهله ومن ترك دينا أو ضياعا فإلي وعلي"**[4].

وجه الاستدلال بقوله ﷺ **"أنا أولى بالمؤمنين"**، أن الدولة مسؤولة عن تحقيق الكفاية للأفراد المعوزين، وضمان الدولة يعتبر الإجراء الأخير لتحقيق التوازن الاجتماعي.

وثمة نتيجة مدركة يبينها الحديث هي أن الدولة تكفل المدين الذي لا يترك مالا، فالمال والدّين لا يجتمعان، فإما أن يترك المتوفى مالا فلورثته، وإما أن يترك دينا فتكفله الدولة.

وتتجلى عظمة التشريع في تكامل الأحكام واتساقها بمنطق حكيم، يتمشى مع قاعدة العدالة في توزيع الحقوق والالتزامات بين الدولة والأفراد في قوله ﷺ **"من ترك دينا فإلي وعليّ"** فالدولة

---

[1] الخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م، ج٢، ص١٨٣.
لا يقتصر هذا المعنى على التجارة فقط، فالمستثمر يقوم بإنتاج سلعة ما أو خدمة ما لأجل بيعها في النهاية، ولا يختلف الأمر إن أنتج سلعة رأسمالية أم استهلاكية، وسواء أنتجها لأجل بيعها في السوق المحلي أم الخارجي، وسواء باعها بالجملة أم بالتفريق.

[2] النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦م، ٧ كتاب البيوع، باب سلف وبيع، ٢٩٥/. قال الشيخ الألباني: حديث حسن صحيح.

[3] الأحوذي المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذي ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج٤، ص٣٦١.

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الكفالة، باب الدين، ٨٠٥/٢. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفرائض، باب من ترك مالا فلورثته، ١٢٣٧/٣.

تضمن دين المتوفى على فرض أن دينه يفوق تركته، وليس له من أحد يقضي دينه، كما أن الدولة ترث المتوفى على فرض أن المتوفى ليس له من يرثه، وبذلك ينعم بيت مال المسلمين بمالٍ من لا وارث له، مثلما يغرم بدينِ من لا قاضٍ له.

وفيما يرويه مسلم عن عبد الله بن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: "**يغفر الله للشهيد كل ذنب إلا الدين**"[(1)]، ثمة منطق تشريعي نستشرفه من كلية نصوص الرسول ﷺ، يعبر عن العدالة التشريعية المطلقة في التناسب بين التكاليف من جهة، والجزاء من جهة أخرى، فالتشريعات التي تقضي بأن الشهيد –الذي يبذل نفسه في سبيل الله– لا يدخل الجنة بدين لم يقضه، هي نفسها تلزم الأغنياء بالنفقة عليه إذا كان محتاجا أو من الغارمين، قبل أن تنقطع سبل الوفاء والالتزام.

المطلب الثاني: أحكام لها آثار توزيعية واسعة

يندرج تحت هذا المطلب الأحكام التي لها آثار توزيعية واسعة، وتحسب الدراسة أنها تكمن في الآتي:

1. تحريم الربا؛ تُستقرأ من القرآن الكريم.
2. تحريم المقامرة ونواهي البيوع؛ تُستقرأ من القرآن الكريم والسنة النبوية.
3. أحكام الميراث والوصية؛ تُستقرأ من القرآن الكريم والسنة النبوية.
4. الحمى؛ يُستقرأ من السنة النبوية.

ولأجل استجلاء المنطق التشريعي لهذه الأحكام، اختارت الدراسة أن تتقصى الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة لكل موضوع على حدة، ليكتمل تأصيل الموضوع الواحد.

تحريم الربا

قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[(2)].

يقول الفخر الرازي أن الآية الكريمة تجيب على ادعاء الكافرين بأن جعلوا البيع مثل الربا، واحتجوا بأنْ لا فرق بين المبادلتين، فكلاهما يحققان المكاسب، "فمن اشترى ثوباً بعشرة ثم باعه بأحد عشر، فهذا حلال، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشر يجب أن يكون حلالاً؛ لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين"[(3)]، فنزلت الآية الكريمة "**وأحل الله البيع وحرم الربا**"، وفيها "ردٌ على الكفار وإنكارٌ للتسوية"[(4)].

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله ٣/١٥٠٢

(2) سورة البقرة، آية ٢٧٥.

(3) الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م، ج٧، ص٧٥.

(4) الكلبي، ابن جزي محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣م، ج١، ص٩٤.

يقول الألوسي مبينا المفارقة بين البيع والربا: "إن من باع ثوباً يساوي درهماً بدرهمين فقد جعل الثوب مقابلاً بدرهمين... وأما من باع درهماً بدرهمين فقد أخذ الدرهم الزائد بغير عوض ولا يمكن جعل الإمهال عوضاً إذ ليس الإمهال بمال حتى يكون في مقابله المال"[(١)].

وبهذا يتضح منطق التشريع في التفريق بين الزيادة الحاصلة من البيع، وبين الزيادة الحاصلة على أصل القرض (الربا)، ولتجلية المفارقة نسأل السؤال التالي: ما الفرق بين الزيادة الثابتة على رأس مال نقدي (قرض) يشارك في الفعالية الاقتصادية، وبين الزيادة في البيع؟

تتجلى الإجابة في الآتي:

حيث إن الربا زيادة على أصل رأس المال النقدي أي القرض؛ فإنه يعني بتعبير آخر: زيادة على ملكية تجردت عن مالكها؛ ويحصل هذا عندما يتخلى المالك الأصلي عن ضمانها؛ لأجل ذلك فإنه لا يستحق عائدها، والذي يستحقه هو من يملكها أثناء مشاركتها في الفعالية الاقتصادية.

أما في الزيادة على المبيع، فإن الربح هو الزيادة على كلفة السلعة، والذي يستحق الزيادة على ثمن السلعة الأصلي هو من يملكها أثناء مشاركتها في الفعالية الاقتصادية، وبذلك فإن في تحريم الربا يعني بأحد جوانبه؛ هو أن يلتزم المالك المشاركة الفعلية كي يطيب له الربح.

وتعلية على ما سبق؛ فإن تحريم الربا يقطع على المرابين أسباب التدفق المستمر للثروة، فالربا (الاستهلاكي خاصة) يعمل وفقا لقاعدة تقضي بتحويل المال من المحتاجين إلى الأغنياء، ومنعه يقلب القاعدة لتصار إلى نقل الأموال من الأثرياء إلى المعوزين؛ وهذه هي غاية التشريع.

تحريم القمار

قال تعالى:﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ ﴾[(٢)].

يقول ابن القيم: الميسر يتضمن أكل المال بالباطل فهذا الذي حرمه الله ورسوله[(٣)]، إذ أن أحد الأطراف يسلم له المال دون أن يقابله منفعة أو عوض للطرف الآخر.

وتتجلى حكمة النهي عن القمار في الآثار التوزيعية الناجمة عنه. ويمكن تلخيصها بالآتي:

ا. القمار* أكل مال بالباطل، فهو نشاط سلبي يؤدي إلى سلسلة من النشاطات السلبية يسلكها المقامر، كي يعوض الخسائر التي مني بها، فيلجأ إلى السرقة والاختلاس والرشوة، وكلها نشاطات سلبية ترتكن إلى مخالفات شرعية، وتفرز سلسلة من الاختلالات التوزيعية.

---

(١) الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، القاهرة، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت، ج٣، ص٥٠.

(٢) سورة المائدة، آية ٩٠.

(٣) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٢م، ج٥، ص٨١٦.

* لا تقتصر المقامرة على ما يحدث في صالات القمار، وإنما يتعداه إلى المضاربة في الأسواق المالية وما يتعلق بها.

ب- القمار كسب يعتمد على الحظ والمصادفة والحيلة، وهذه مخالفة لمعايير الكسب المشروعة في الإسلام.

ت- القمار يوجه توزيع الثروة نحو أصحاب صالات القمار، فغالبا ما تنظم أدوات القمار بطريقة تضمن الربح لجهة متواطئة مع منظمي المقامرات.

وتكمن الدلالة التوزيعية في تحريم القمار، أنه يؤسس قاعدة لمحاكمة عقود البيوع التي محلها السوق، فإذا وجد عنصر المقامرة فيها يفسد العقد، ولا يصح ما يترتب عليه من آثار توزيعية.

لأجل ما سبق حرمت الشريعة بيوع الغرر؛ كبيع المعدوم حيث "يسلم لأحد المتعاقدين العوض، بينما يكون العوض الآخر مترددا بين السلامة والعطب"[(1)]؛ ففي بيع السمك في الماء، وبيع الطير في الهواء، يسلم أحد العوضين (الثمن) إذا أخذه البائع، بينما لا يضمن تسليم المبيع (السمك، والطير) فيصير أخذا دون مقابل، وهذا أكل مالٍ بالباطل، وتعرض الدراسة أدلة ممثلة لنواهي البيوع، احتكاما إلى قاعدة النهي عن بيوع الغرر.

عن جابر رضي الله عنه: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه**"[(2)].

وجاء في صحيح مسلم "**أن النبي ﷺ نهى عن المزابنة والمحاقلة**[(3)]".

فبيع الثمار قبل بدو صلاحها، والمزابنة والمحاقلة، عقود منهي عنها، لما فيها من معنى الغرر، فيضمن طرف سلامة العوض، بينما الآخر يكون مترددا بين السلامة والعطب، وهذا يفسد عقد البيع، ويفسد ما يترتب على العقد من التزامات وحقوق.

تحريم الاكتناز

قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴾[(4)]. قال الطبري في تفسير قوله تعالى "**والذين يكنزون**"؛ كل من كنز المال ولم يخرج الحقوق الواجبة"[(5)]، وقد اختلف علماء المسلمين في معنى المال المكتنز؛ فيرى أبو ذر رضي الله عنه أن الكنز ما فضل عن الحاجة، ويرد القرطبي فيقول: "إن القول بأن الكنز ما فضل عن الحاجة وهو ما يروى عن أبي ذر، فهو من شدائده ومما انفرد به رضي الله عنه"[(6)].

وذهب جمهور العلماء إلى أن الكنز المحرم هو: المال المدخر الذي لم تؤد زكاته وكل ما أديت زكاته فليس بكنز[(7)]، وحيث إن أداء الزكاة يخرج المال عن دائرة الاكتناز، فإنها تعتبر بذلك أحد العوامل الدافعة لإخراج المال، وسوقه من أماكن اكتنازه إلى السوق حتى لا تأكله الصدقات.

---

(1) ابن عابدين، محمد علاء الدين، حاشية رد المحتار على الدرر المختار المعروفة بحاشية ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج٤، ص٣.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل بدو صلاحها، ١١٦٧/٣.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ١١٧٩/٣. المزابنة: اشتراء التمر في رؤوس النخل. والمحاقلة: كراء الأرض.

(4) سورة التوبة، آية ٣٤.

(5) الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٢٢.

(6) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، ١٢٥/٨.

(7) الفخر الرازي، التفسير الكبير، م.س، ٤٤/١٦.

إن الشارع الحكيم يحرم الاكتناز؛ لما يفوته على الناس من منفعة تداول الثروة النقدية، فالنقود تعتبر المحرك للنشاط الاقتصادي، وبدونها لا تتم المعاملات، وبتعطيلها تكسد المعاوضات، وحبسها عن الاقتصاد كحبس الماء عن الزرع.

يقول الغزالي: "خلق الله الذهب والفضة لتتداولها الأيدي ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى هي التوسل بهما إلى سائر الأشياء، فمن كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه"[1].

وتعلية على ما تقدم فإن الاكتناز إحدى عقبات التنمية الاقتصادية في البلدان النامية[2]، لأنه يعطل الثروة النقدية؛ وفي هذا تضييق على الناس ومخالفة لقصد الشارع الحكيم، لأجل ذلك حرم التشريع الاكتناز وتوعد المكتنزين بعذاب شديد.

النهي عن تركز الثروة

قال تعالى:﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾[3]. يحذر الشارع الحكيم من إدالة المال بين الأغنياء والأقوياء دون الفقراء والضعفاء"[4]، فتركز الثروة محذور لذاته، ذلك لأن انحصار الثروة في عدد محدود من الناس يمنع الكثيرين من حق التملك، وبالتالي يحرم المجتمع مما يمكن أن يقدموه من طاقات لخدمته عن طريق استثمار أموالهم، وإنفاقها فيما بينته الشريعة[5].

ويؤكد هذا المعنى سيد قطب فيقول إن "كل وضع ينتهي إلى أن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم وضع يخالف النظرية الاقتصادية الإسلامية"[6].

وتعلية على ما سبق، فإن هناك حكمة أخرى تكمن في منع تراكم الثروة بأيدي القلة؛ أنها تسبب إختلالات توزيعية، وتناقضات اجتماعية تغذي التسلط الذي يهدد الاستقرار؛ فينقسم المجتمع إلى طبقات متصارعة، الأمر الذي من شأنه أن يقوض أساس وحدة الأمة وتضامنها؛ وهذا كله مخالة لغاية الشارع ومقتضاه.

توزيع الإرث

قوله تعالى:﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[7].

قال تعالى:﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾[8].

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ٤/١١٤.
(2) رمزي، زكي، مشكلة التضخم في مصر:أسبابها ونتائجها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٥٠.
(3) سورة الحشر، آية ٧.
(4) القرطبي، أبو عبد الله الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ج١٨، ص١٦.
(5) العبادي، عبد السلام داود، الملكية في الشريعة الإسلامية، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٧٥م، ص٢٤٥.
(6) قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٣٥٢٤.
(7) سورة النساء، آية ٧.
(8) سورة النساء، آية ١١.

بيّن الله تعالى أن للأولاد والأقرباء والنساء حظ في تركة الميت، فالجميع فيه سواء يستوون في أصل الوراثة وإن تفاوتوا في قدرها.

تكمن الدلالة التوزيعية في آيات الإرث في تعدُد الورثة إذ تؤدي إلى توزيع الثروة بشكل أرحب، الأمر الذي يمنع تكديس الثروة بيد فئة معينة كالذكور مثلا.

قعدت آيات الإرث أسسا حقوقية لتفاوت الإرث بين الورثة، فأقرت بأن اختلاف حظ الورثة سببه اختلاف التكليف بالإنفاق؛ "فليس الأمر فيه محاباة لجنس على حساب جنس، وإنما الأمر أمر توازن وعدل بين أعباء الذكر وأعباء الأنثى في التكوين العائلي وفي النظام الاجتماعي"[1].

وثمة دلالات اقتصادية مستنبطة من آيات الإرث تُلخص بالآتي:

١. توزيع الميراث فريضة من الله، لا تقبل الخضوع لأهواء المورث، وبذلك يكون نظام الإرث ضمانة توزيعية محددة من الله بصرف النظر عن الأيدلوجيات البشرية.

٢. توزع الأنصبة بين الوارثين تطبيقا لنظرية التكافل بين أفراد الأسرة الواحدة والأسرة المجتمعية، وتمشيا مع القاعدة التوزيعية التي تقيم التوازن بين الحقوق والالتزامات.

٣. توزيع الميراث يتساوق مع قاعدة الغنم بالغرم، "فالقريب مكلف بإعالة قريبه إذا احتاج، والتضامن معه في دفع الديات عند القتل والتعويضات، فعدل إذن أن يرثه – إن ترك مالا– بحسب درجة قرابته وتكليفه به"[2].

بالرغم من الإيجابيات التوزيعية المتمخضة عن نظام الإرث، إلا أنه لم يسلم ممن يحاجونه بمنطلقات رأسمالية واشتراكية، إذ الأوليين يدعون بأن تقسيم الإرث يؤدي إلى تفتيت الملكيات فلا يستفيد الاقتصاد من وفورات الحجم الكبير*، ودعوى الآخرين**: أن نظام الإرث يتعارض مع مبدأ تكافؤ الفرص بين أفراد المجتمع، وخلاصة الدعاوى المزعومة؛ أن هدف التوزيع بحسب نظام الإرث الإسلامي يتعارض مع هدف الكفاءة الاقتصادية.

ولنا.. إن هذا الاعتقاد قد جانب الحقيقة، فنظام الإرث في الإسلام يساعد على تفتيت الثروة بناء على قواعد كلية أساسها العدل، ومآلها إحراز الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، وتستدل الدراسة على ذلك بما يلي:

أولا: إن انتقال الثروة إلى ذرية المورث، تلبي فطرة الإنسان وميوله، وبنفس الوقت تعتبر عاملا محفزا لتنمية الثروة بكفاءة، بينما القضاء بتوريث الدولة عن توريث الأقرباء، بذريعة عدم

---

(١) قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٥٩١.

(٢) المرجع السابق، ص٥٨٦.

* يقصد بفورات الحجم الكبير: كلما زاد حجم المنشأة أو نطاق الإنتاج كلما زاد احتمال الاستفادة من كفاءة العمل الناتجة من تقسيم العمل والتخصص، مما يؤدي إلى انخفاض التكلفة المتوسطة للوحدة المنتجة.

** يقول الاشتراكيون: إن توزيع الإرث على الأفراد، يؤدي إلى سيطرة النزعة الاستغلالية للأفراد في سبيل تجميع الثروات، وأن الأفراد يحصلون على ثروة لا يستحقونها لأنهم لم يبذلوا عملا من أجلها. العوضي، رفعت، النظام الاقتصادي في الإسلام، الجامعة الأمريكية المفتوحة، ١٩٩٩م، ص١٣١. لأجل ذلك يقضي التشريع الاشتراكي بحق الدولة في ميراث الأفراد.

تكافؤ الفرص بين الأفراد، فإنه يؤدي إلى قتل الدافع الضروري لتراكم رأس المال، "فمنع توريث الثروات المادية، يقتل العمل الجاد والدافع لتجميع الثروات، فهذا الدافع في الغالب ليس إلا ما يشعرون به من عطف ومسؤولية تجاه أولادهم من بعدهم"[١].

ثانيا: حرص المورث على نقل استثمارات إلى الورثة، يغرس في نفوس الأفراد عادة ادخار جزء من أموالهم وتحويله إلى استثمارات بدلا من إنفاقه على أغراض استهلاكية، وهذا ضمان لاستمرار عملية النمو الاقتصادي[٢].

ثالثا: إن توزيع الثروة بين عدد كبير من الورثة، يعمل على توفير فرص عمل جديدة، كما أن فيه زيادة في الطلب الكلي نتيجة وجود دخول جديدة وقوة شرائية جديدة، وهذا يؤدي إلى زيادة الطلب على السلع النهائية والذي يؤدي بدوره إلى زيادة الاستثمار والإنتاج.

رابعا: نظام الإرث في الإسلام، يعني انتقال الأموال إلى أجيال جديدة، يشاركون في العملية الإنتاجية بطاقة شبابية متجددة ذهنيا، ومتحمسة لتطبيق كل ما هو جديد في عالم التقنيات الحديثة.

خامسا: يؤدي نظام الإرث إلى تفتيت الثروة بشكل واسع، وقد "جعل الإرث من حق عدد كبير من أفراد الأسرة، فالمستحقون للميراث هم خمسة عشر من الذكور وعشرة من النساء"[٣].

وحيث تلك الدلالات؛ فإن تقسيم الإرث وفقا للتشريع الإلهي يحقق العدالة الاجتماعية، ويؤدي إلى تفتيت الملكيات دون أن يتعارض مع الكفاءة الاقتصادية، تمشيا مع قاعدة الترجيح بين المفاسد والمصالح، إذ أن المفسدة الحاصلة من تركز الثروة بأيدي القلة، تفوق الفائدة الاقتصادية من وفورات الحجم الكبير.

وقبل انتقالنا من هنا، ثمة سؤال لتجلية المنطق التشريعي في توزيع الميراث وهو: لماذا نصيب الأنثى نصف نصيب الذكر في بعض الحالات، بينما يتساوى نصيب الأم (وهي أنثى) مع نصيب الأب (وهو ذكر) في حالات أخرى؟ الإجابة عن هذا التساؤل تجليها الدراسة بالآتي:

أما وأن نصيب الذكر يضاعف نصيب الأنثى من تركة الوالدين، فإنه لأجل اختلاف التكليف بين الذكر والأنثى؛ وبتعبير يمثل جانبا من جوانب النظرية؛ بسبب اختلاف حاجة كل منهما للمال (محل التوزيع)، فالذكر عليه القوامة كصداق الزوجة، والنفقة على نفسه وعياله وأقربائه إن لزم، أما الأنثى فالشارع الحكيم يعفيها من هذه التكاليف، بل ويجعل نفقتها على الرجل؛ وعلى هذا فإن حظ الذكر من التكاليف الزائدة (الحاجة)، جعل حظه من التركة زائدا.

أما وأن نصيب الأم يتساوى مع نصيب الأب في تركة الولد، فإن حكمة هذا التساوي يمكن أن تكون؛ في أن الأب والأم (الوارثين) قد بلغوا من العمر أن قد تساوت -تقريبا- حقوقهم وواجباتهم المالية واحتياجاتهم المعيشية؛ أي تقلصت حاجة كل منهم لأجل القيام بالتكاليف؛ وهذا جعل الفجوة بين ميراثهم تتقلص؛ ومنطق ذلك أن مسؤولية الأجداد تختلف عن مسؤولية الآباء، وأن النفقة على

---

(١) فريدمان، ميلتون، الرأسمالية والحرية، ترجمة يوسف عليان، مركز الكتب الأردني، عمان، ١٩٨٦م، ص١٥١.
(٢) العوضي، النظام الاقتصادي في الإسلام، م.س، ص١٣٢. بتصرف.
(٣) الخضري، أحمد كامل، المواريث الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٦م، ص٢٤.

الأجداد –في حالة حاجتهم– تلبى على قدر من التساوي، والنتيجة أن تساوت احتياجاتهم فتساوت حقوقهم على غيرهم، فتساوت حصصهم من الميراث، والله أعلم.

وفي حالة موت الابن وليس له ولد ولا أخوة، فنرى أن حصة الأب تفوق حصة الأم، ومنطق ذلك هو أن الوالدين في هذه الحالة –في أغلب الأحيان– لم يبلغا سن الشيخوخة التي تتساوى فيهما احتياجاتهما، فتبقى نفقة الزوجة والأولاد واجبة عليه إن كان له ولد، وبذلك يمكن القول بأن حظ الأم قد اختلف عن حظ الأب لاختلاف حظ كل منهما بالتكاليف؛ أي في حاجتهما للمال للقيام بالتكاليف.

القاعدة المستنبطة من هذه القسمة – في رأينا هي: **إن الفجوة بين حظ الذكر وحظ الأنثى في الميراث، تتناسب مع الفجوة بين حظ الذكر وحظ الأنثى في الحاجة.**

كما ويمكن الاستدلال بأحكام الوصية لاتصالها بالميراث؛ إذ لا يجوز توزيع الميراث إلا بعد أن تنفذ وصية المتوفى لقوله تعالى:﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾[1]. وهنا تكمن الدلالة التوزيعية وهي: أن الوصية تشترك مع الميراث في أنها إحدى وسائل انتقال الملكيات وتوزيعها بين أفراد المجتمع، فيجوز أن يوصي المورث بجزء من أمواله لغير الورثة. لقول الرسول ﷺ: "**إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادة لكم في أعمالكم**"[2].

يقول سيد قطب: "جُعلت الوصية لتلافي بعض الحالات التي يحجب فيها بعض الورثة، وقد يكون المحجوبون معوزين"[3]. إلا أن الوصية يجب ألا تزيد على ثلث التركة، لقوله ﷺ: "**الثلث والثلث كثير إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس**"[4]. كما لا تجوز لأحد الورثة، فأنصبة الإرث محددة من الله عز وجل، ورسول الله ﷺ يقول: "**إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**"[5].

وحكمة الوصية أنها تفوت الفرصة على أحد الورثة لأن تتركز الثروة بين يديه، وتلبي حاجات الأقرباء المعوزين الذين حُجزوا عن التركة لوجود بعض الورثة. كما أن توزيع الثروة بالوصية يمكن أن تناله أي جهة ذو حاجة في المجتمع، كأن يوصي المورث بجزء من ماله لأحد الجمعيات الخيرية، أو ما شابهها من المؤسسات التكافلية.

---

(1) سورة النساء، آية ١٢.
(2) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، ٩٠٤/٢.
(3) قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٥٩٤.
(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، ١٢٥٠/٣.
(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، ١٠٠٨/٣.

الحمى

الحمى مفهوم قديم عرفه العرب في الجاهلية، وهو يعبر عن المساحات الشاسعة من الأراضي التي يسيطر عليها الأفراد بالقوة وعلى ما تضم من ثروة طبيعية، ويمنعون الأفراد من الاستفادة منها، ويعتبرونها ملكا خاصا لهم[1].

قال رسول الله ﷺ "لا حمى إلا لله ورسوله"[2]. يقول الإمام الشافعي رحمه الله: "فنرى أن قول رسول الله لا حمى على هذا المعنى الخاص وإن قوله (لله كل محمي وغيره ولرسوله) أن رسول الله ﷺ إنما كان يحمي لصلاح عامة المسلمين لا لما يُحمي له غيره من خاصة نفسه"[3].

ونظرا لأن المراجع الفقهية والدراسات الحديثة التي وقعت بين يدي، لم تفرد موضوع الحمى ببحث مستقل، ونظرا للآثار التوزيعية الواسعة التي تترتب على حمى الأرض، ارتأت الدراسة أن تبحث هذا الموضوع بشيء من التفصيل لأجل استنباط السياسة التوزيعية التي عملت على إعادة توزيع الأرض الزراعية في عهد التشريع.

ولأجل إبراز تجليات منطق التشريع في تحريم الحمى لا بد من تقدمة عاجلة.

كانت ظاهرة الحمى منتشرة بشكل واسع في عصر الجاهلية*، وقد بين الإمام الشافعي بعضا من طرق الحمى التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي وكانت تحظى بقبول وتأييد، يقول الشافعي: "كان الرجل العزيز من العرب إذا انتجع بلدا مخصبا، أوفى بكلب على جبل أن كان به أو نشز إن لم يكن جبل، ثم استعواه ووقف له من يسمع منتهى صوته بالعواء فحيث بلغ صوته حماه من كل ناحية فيرعى مع العامة فيما سواه ويمنع هذا من غيره لضعف سائمته وما أراد قرنه معها فيرعى معها"[4]. وبذلك بين الشافعي الأسس التي كانت معتبرة في توزيع الأرض والثروة الطبيعية، وهي: السيطرة على الأرض والثروة بالارتكاز إلى السلطة والجاه ونزعة القوة والأثرة، وأخرى تستند إلى الحظ والمصادفة؛ كتحديد مساحة الأرض المحمية بصوت حيوان، وإذ أن تلك هي الأسس المعتبرة في توزيع الأرض والثروة، فقد تركزت الأراضي بأيدي القلة؛ وعليه كان لا بد وأن نجد تشريعات تحيي الفطرة السليمة عند ملاك الأراضي، وتعمل على إعادة توزيع الأرض بما يحقق مصلحة الجماعة.

وشأن القرآن في التدرج في توجيه المجتمع المسلم، ووفقا لمنهجه في التقريب والترغيب، حاولت الدراسة تقصي الأدلة التشريعية ذات الصلة بتوزيع الأرض، واستقرائها، وتحليلها، وإبراز تجليات منطق التشريع في توزيع الأرض الزراعية (تصفية الحمى)، وتحسب الدراسة أنه على النحو المفصل تاليا:

---

(1) الصدر، اقتصادنا، م.س. ص٤٨٩.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المساقاة – الشرب، باب لا حمى إلا لله ورسوله، ٢/٨٣٥.

(3) الشافعي، الأم، ج٤، ص٥٤.

* يتخذ الحمى في الوقت المعاصر أشكالا متعددة فمنه ما يحمل اسما بريئا؛ كالحماية الدولية وحفظ السلام. ومنه ما يحمل اسما عدوانيا كالغصب والاستعمار.

(4) الشافعي، الأم، ج٤، ص٥٤.

(أ) قال رسول الله ﷺ **"لا حمى إلا لله ورسوله"**[1].

(ب) قال رسول الله ﷺ قال: **"لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا"**[2].

(ت) قال رسول الله ﷺ يقول: **"إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"**[3].

(ث) عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: **"ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طائر أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"**[4].

(ج) قال رسول الله ﷺ : **"من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها، فليمنحها أخاه المسلم ولا يؤاجرها إياه"**[5].

(ح) قال رسول الله ﷺ: **"من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها"**[6].

(خ) قال رسول الله ﷺ **"من أحيا أرضا ميتة فهي له"**[7].

إن المتتبع لهذه الأحاديث إن لم يدرك غايتها وتسلسلها التشريعي، سيُشكل عليه فهمها، فتارة ينهى الرسول عليه السلام عن التمسك بالأرض الزراعية كما في الحديث (ب)، ويتوعد لمن ينشغل بالأرض وزراعتها بالذل كما في الحديث (ت)، وتارة أخرى يشجع على الزراعة كما في الحديث (ث)، ويحث على إحياء الأرض وعمارتها كما في الحديث (خ).

تأسيسا على ما سبق، يمكن استنباط السياسة الاقتصادية التي انتهجها رسول الله ﷺ وقد عملت على إعادة توزيع الأرض من أيدي كبار الملاك إلى صغار المزارعين على النحو التالي:

أولا: أوقف النبي عليه السلام استمرار الحمى الجاهلي كما في الحديث (أ)، فلا حمى خاص ولا اختصاص بدون مبرر شرعي، ولا يكون الحمى إلا لمصلحة المسلمين عامة، وبمنع الحمى يتوقف انسياب الثروة الطبيعية إلى أهل الجاه، ويحفظ للأمة مواردها.

ثانيا: نهى النبي عليه السلام عن الانشغال بالزراعة والاستكثار منها كما في الحديث (ب).

يقول القرطبي إن الحديث الشريف محمول على ما اتخذها مستكثرا أو متنعما ومتمتعا بزهرتها، وأما من اتخذها معاشا يصون بها نفسه وعياله فهذه من أفضل الأعمال[8]، وعلى ذلك يميل الذهن إلى أن الرسول عليه السلام يخاطب أصحاب الأراضي الشاسعة، ألا ينشغلوا بالزراعة ولا

---

[1] سبق تخريجه.

[2] الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب منه، ٥٦٥/٤. حسنه الترمذي وصححه الألباني.

[3] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في النهي عن العينة، ٢٩٦/٢. قال الألباني: حديث صحيح.

[4] مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، ١١٨٩/٣. البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب فضل الغرس والزرع، ٨١٧/٢.

[5] مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ١١٧٢/٣.

[6] مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ١١٧٢/٣.

[7] البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا، ٨٢٢/٢. (العرق ظالم) أي ليس لمن غرس في أرض غيره بدون إذنه حق في إبقاء ما غرس لأنه ظالم ومتعد في غرسه.

[8] القرطبي، تفسير القرطبي، ٢٣/١١.

يستكثروا منها، لأجل تهيئهم إلى تشريعات أخرى تقضي بمنح الأرض التي لا يستطيعون زراعتها لإخوانهم المسلمين والله أعلم.

وبإعادة قراءة حديث (ث) والحديث (ب)، فإن الرسول ﷺ يشجع على الزراعة والغرس، "فالأجر والصدقة يستمر إلى يوم القيامة ما دام الغرس أو الزرع مأكولا منه ولو مات زارعه أو غارسه ولو انتقل إلى ملكية غيره"[1]، وهذا يعزز ما يميل إليه الذهن من أن الرسول ﷺ يخاطب في الحديث (ب) أصحاب الأراضي الشاسعة، بألا يتمسكوا بأراضيهم ولا ينشغلوا بها.

ثالثا: في قوله ﷺ **"وأخذتم أذناب البقر"** الحديث (ت)، واسترشادا بتفسير الصنعاني بأنه "كناية عن الاشتغال بالحرث عن الجهاد، والرضا بالزرع أي أن يصبح الزرع همهم وهمتهم"[2]، يشير إلى أن رسول الله ﷺ يحذرهم من أن ينشغلوا بأراضيهم وزرعهم عن الجهاد في سبيل الله، لأن حبهم للدنيا يكمن بقدر تمسكهم بالأرض الزراعية.

وفي قول نبي الله ﷺ: **"إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر... الحديث"**، دلالة نصية تدرك من النهي عن الانشغال بالحرث والأرض عن الجهاد، ففي عدم اتخاذ الضيعة: يعني الزهد في الأرض، وفي الحث على الجهاد: يعني جهاد في تقديم المال والبذل والعطاء، فإقطاع صاحب الأرض أرضه لغيره، يحتاج لأن يجاهد نفسه في التسليم للعلاقة الشرعية الجديدة، التي تنظم علاقته بالأرض، وخالقها، ومن استخلف عليها.

كما أن الأحاديث الشريفة قد ساقت إلى المنطق التشريعي في تسلسل الأحكام، حيث أسلفت في إحياء الفطرة السليمة للملاك، وهيأت النفوس لتشريعات تحث على بذل فضل الأرض لمن يستطيع زراعتها ضامنا عدم تعطيلها كما في(ج) و (ح)، ففي قوله ﷺ **"فإن لم يستطع أن يزرعها فليمنحها"** فكأنما يستقصي عن طبيعة عمل المالك، فإن كان طبعه الزراعة ويعتني بنفسه بأرضه، فتثبت له ملكية الأرض ومنفعتها، أما إن لم يكن من أهل الضياع، ويعجز عن زراعة الأرض بنفسه، فإن التشريع يحثه على بذلها لمن يستطيعها.

وبهذا المنطق التشريعي تتوزع الأرض الزراعية على المزارعين الأكفاء؛ ومنطقه العقلي: أن مالك الأرض الشاسعة سيحتفظ بالأرض التي يستطيع زراعتها فقط ولو أن طبعه الزراعة، وانصياعا لقول الرسول ﷺ **"ولا يؤاجرها إياه"**؛ يصبح مالك الأرض أمام خيار واحد وهو: منح الأرض لأخيه طاعة لرسول الله ﷺ، فالأرض التي تفوق قدرته سوف تتعطل بين يديه، ومنحها لمن هو أهل لزراعتها يعني تقسيم الأراضي على مزارعين أكفاء.

ويستدل على النتيجة السابقة بالأدلة العقلية المستندة إلى الأدلة النقلية، التي يُستعان بها لإدراك حكمة النهي عن المؤاجرة، فمنع مالك الأرض من مؤاجرة أرضه، تفوت عليه العوائد المضمونة التي يحصل عليها دون أن ينشغل بأرضه وزرعه، كما أن في مؤاجرة الأرض مخرجا من أن يشمل مالكها التهديد بالذل كما في الحديث (ب)، ففي عقود المؤاجرة، لا يتحمل مالك الأرض

---

[1] ابن حجر، فتح الباري: شرح صحيح البخاري، م.س، ج٥، ص٤.
[2] الصنعاني، سبل السلام، م.س، ج٣، ص٥٥.

مخاطرة الزراعة ولا ينشغل بالحرث عن الجهاد، فيخرج من دائرة التهديد بتركه عوائد الانشغال بالحرث، إلى عوائد المؤاجرة.

وتأسيسا على ما سبق فإن لمالك الأرض أن يتخير مما يلي:

١. أن يزرع الأرض بنفسه، وهذا لا يتحقق إلا إذا كانت مساحة الأرض التي يملكها محدودة، وبذلك يتخلص الاقتصاد من مشكلة الملكية الغائبة.

٢. أن يزرع ما يستطيعه من الأرض، ويمنح ما يعجز عنه للآخرين، فإن كانت أرض شاسعة فسوف ينال من تلك الأرض عدد كبير من المزارعين، وبذلك تتوزع الأرض على عدد كبير من المزارعين.

٣. يمسك أرضه بشرط ألا يكريها، وخوفا من أن تتعطل الأرض بين يديه يتخير مما يلي:

- أن يبيعها لمن يستطيع زراعتها، فتتوزع الأرض بشكل أرحب، وهذا هو المطلوب.
- أن يستأجر عمالا لأجل زراعتها، إلا أن حديث الإحياء كما في (خ) يشجع المزارعين على إحياء أرض ميتة فتكون لهم، وبديهيا أن يفضل المزارع الاختصاص بأرض يزرعها على أن يعمل بالأجرة في أرض غيره، ويفضل الإحياء كذلك على أن يستأجر أرضا ويدفع أجرة لصاحبها، لأجل ذلك يقل عرض العمل الزراعي.

٤. بحسب قانون العرض والطلب فإن زيادة الطلب على العمل وتراجع عرض العمل، يقوي المركز التفاوضي للعامل المزارع، الأمر الذي يؤدي إلى ارتفاع الأجرة إن كان العامل الزراعي أجيرا، وارتفاع الحصة الشائعة المتفقة عليها من نسبة الناتج إن اشترك صاحب الأرض والعامل المزارع مزارعة.

٥. توزع الأراضي بشكل أرحب على المزارعين الأكفاء، وهذا غاية التشريع ومقصده.

وبهذا تجلى منطق التشريع في (تصفية الحمى)؛ أي إعادة توزيع الأرض الزراعية، بما يحقق العدالة الاجتماعية والكفاءة الاقتصادية، إذ أن الأراضي الشاسعة التي يغيب عنها ملاكها، والأراضي المعطلة –ويغلب الظن أنها حيزت بالحمى– قد توزعت على عدد كبير من المزارعين الكفاء، والله ورسوله أعلم.

في نهاية هذا المطلب، نخلص إلى نتيجة هامة هي؛ أن نظرية التوزيع الإسلامية قد نهضت بها أدلة مستمدة من كتاب الله وسنة نبيه، **فحددت ماهيتها بوضوح؛ فبعد استقراء نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبعد تأويلها وتحليلها وتمييز مدلولاتها، تبين أن للشريعة الإسلامية معالم واضحة للنظرية، ودلت دلالة صريحة على ثلاثة أسس معتبرة في التوزيع، هي: العمل الايجابي، والملك المضمون، والحاجة قرينة العجز، وهذه تسمى نظرية التوزيع الإسلامية في أدق معانيها.**

المطلب الثالث: مؤيدات نظرية التوزيع من القواعد الفقهية

تمثل القواعد الفقهية خلاصة مركزة لكثير من أحكام الفقه، وهي وليدة الأدلة الشرعية والحجج الفقهية، وبذلك فإن هذه القواعد تعد أدلة أو تشبه الأدلة، يستدل عليها ويستأنس بها في تخريج أحكام القضايا الجديدة[1]، مثل: **تقدير العطاء معتبر بالكفاية**"، و "**إذا أعطيتم فأغنوا**"، "**الخراج بالضمان**" و"**الأجر والضمان لا يجتمعان**" و"**بيت المال وارث لمن لا وارث له**"، وتاليا أبرز القواعد الفقهية ذات الصلة بالنظرية محل الدراسة:

تقدير العطاء معتبر بالكفاية[2]

استخلص الماوردي هذه القاعدة من النصوص الشرعية، ومما أثر عن الصحابة، يقول الخليفة علي رضي الله عنه: "إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم"[3].

بحسب هذه القاعدة يجب إعطاء المعوز بالقدر الذي يكفيه وعياله، ليتوفر له مستوى معيشي لائق بحسب زمانه ومكان إقامته، وفيما يتعلق بعطاء العاملين في الدولة، وتوزيع الفيء والموارد الأخرى، يقول أبو يوسف: "أجزل لهم في العطاء والرزق لا يحتاجون[4].

الأجر والضمان لا يجتمعان[5]

تعني هذه القاعدة: إن الأجر والضمان لا يجتمعان في الاستحقاق على جهة واحدة، فإما أن تجب الأجرة وحدها وينتفي الضمان، وإما أن يجب الضمان وتنتفي الأجرة.

استنادا إلى هذه القاعدة فإن المورد المؤجر يستحق مكافأة ثابتة باشتراط أن يكون مضمونا من مالك المورد، كمن يستأجر عينا (سيارة مثلا) مقابل أجرة معلومة، ولكي تطيب له هذه المكافأة يجب عليه أن يتحمل مخاطر ملكيته أي؛ أن يضمن السيارة المستأجرة إن تلفت أو هلكت، لأن "الأصل في العين المؤجرة أن تكون أمانة بيد المستأجر، والضمان على مالك العين، لأنه مستحق للخراج وهو الأجرة"[6] مع التنبيه إلى أن المستأجر يضمن في حال التقصير والإهمال.

وبقول رسول الله ﷺ "**الخراج بالضمان**"[7]، وبقاعدة "الأجر والضمان لا يجتمعان"، ندرك علاقة هذه القاعدة بمحل الدراسة، إذ أن القاعدة الفقهية والحديث النبوي الشريف يقيمان أساسا

---

(1) الندوي، القواعد الفقهية، م.س، ص٣٣١.

(2) الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة،١٣٨٦هـ،١٩٥٦م، ص١٢٢.

(3) ابن حزم، محمد علي بن حزم الظاهري، المحلى، تحقيق محمد منير الدمشقي، مكتبة الجمهورية، القاهرة، ١٣٨٩هـ، ج٦، ص٢٢١.

(4) أبو يوسف، الخراج، م.س، ص١٢٢.

(5) كامل، القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، م.س، ص٢٧٢.

(6) عويضة، نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي، م.س، ص٥٣.

(7) تم تخريجه.

للتمييز بين عوائد عناصر الإنتاج المخاطرة وغير المخاطرة، والنتيجة المتضمنة النصين مفادها؛ إن عوائد السوق تنقسم إلى قسمين هما: الربح وهو عائد الموارد المخاطرة، والأجر وهو عائد الموارد غير المخاطرة.

قاعدة بذل الفضل:

وضع هذه القاعدة ابن رجب الحنبلي "فكل ما تدعو الحاجة إلى الانتفاع به من الأعيان، ولا ضرر في بذله لتيسره وكثرة وجوده، أو المنافع المحتاج إليها، يجب بذله مجانا بغير عوض في الأظهر"(١)، ومن يملك موردا طبيعيا متجددا بصفة تلقائية، عليه أن يبذل الفاضل عن حاجته منه دون عوض لمن يطلبه ويستفيد منه(٢). ولا يقتصر بذل الفضل على الموارد الطبيعية المتجددة، بل ذكر ابن رجب مسائل أخرى تندرج تحت هذه القاعدة "وجوبا كإعارة الحلي، وما خف قدره وما سهل؛ كالدلو والفأس والقدر..، والمصحف لمن لم يجد، والضيافة، ومنافع المضطر للمنقطعين في الأسفار"(٣)، ويندب إلى بذل فضل ظهر الدابة للانتفاع بخدمة التنقل، وبذل لبن شاة للانتفاع بلبنها فترة معينة.

وبذل فضل الأصول الرأسمالية يعني بالتعبير الاقتصادي: تحويل منفعة مورد من شخص بلغ درجة عالية من الانتفاع به، إلى شخص تبدأ منفعته من المورد بالتزايد، ويتوقف عن الانتفاع ببلوغه درجة الانتفاع المستهدفة، فيرده إلى مالكه ليبدأ الانتفاع به من جديد، وهذه الحركة المستمرة في تبادل المنافع، تؤدي إلى أن تبلغ المنفعة الكلية الاجتماعية درجة قصوى.

إذا أعطيتم فأغنوا

يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه للعاملين على الصدقة: "إذا أعطيتم فأغنوا، كرروا عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل"(٤). فبحسب الرأي العمري توزع الصدقة على الفقراء بالقدر الذي يلحقهم بأدنى مراتب الغنى، إذ المعتبر في توزيع الصدقة إغناء من يعطاها، أو إعطاؤه أسباب غناه، وتعتبر هذه القاعدة شارحة للقاعدة السابقة -أي مكافأة لها- لمن يؤيد الرأي العمري في توزيع الصدقة، إذ أن إعطاء الفقير أسباب كفايته يعني -عند البعض- أدنى مراتب الغنى.

---

(١) ابن رجب الحنبلي، القواعد، م.س، ص٢٢٧.
(٢) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٢١.
(٣) ابن رجب الحنبلي، القواعد، م.س، ص٣٨٦.
(٤) أبو عبيد، القاسم بن سلام، الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، ص٥٦٠، ومما يجدر الإشارة إليه، أن الدولة الإسلامية في عهد عمر رضي الله عنه كانت في مرحلة رواج اقتصادي، ويتضح ذلك من قوله: كرروا عليهم الصدقة ولو أخذ الشخص منهم ١٠٠ من الإبل.

إن كل من يرثني إن مت غنيا اليوم يلزمه نفقتي إن كنت فقيرا اليوم

وضع هذه القاعدة ابن رجب الحنبلي(١)، مقيما فيها التلازم بين الحقوق والالتزامات، في الحياة وبعد الممات. إذ أن نفقة القريب المحتاج، تقع على من ينال ميراثه من أقربائه لو كان غنيا، فعلى كل غني نفقة كافية بالمعروف لقريبه الفقير العاجز عن الكسب.

وقد اختلفت الاجتهادات في بعض شرائط هذا الحق وترتيبه، وأعدل المذاهب أنه يناط بحق الإرث، فتجب نفقة الفقير العاجز على قريبه الغني الذي يرثه لو فرض أن هذا الفقير مات عن مال، وإذا تعدد هؤلاء الأغنياء توزع نفقة قريبهم الفقير بحسب حصصهم من الإرث، لو فرض أنه مات عن مال، عملا بقاعدة أن الغنم بالغرم(٢).

كل من مات من المسلمين لا وارث له، فماله لبيت المال

فمن مات وليس له من يرثه من الأقربين، فماله يؤول إلى عامة المسلمين؛ تمشيا مع مقتضى التشريع العادل، إذ أن بيت المال يعقل لمن لا عاقلة له، ويرث من لا وارث له، لقول الرسول ﷺ: "**من ترك مالا فلورثته وأنا وارث من لا وارث له أعقل له وأرثه**"(٣)، كما أن من يعيش في كنف الدولة الإسلامية، يُضمن له سداد كفايته كحد أدنى، فتُبدأ سد كفاية المحتاج من أقاربه، ومن ثم الأبعد فالأبعد، فإن لم يجد صار سد الكفاية من واجب عامة المسلمين الأغنياء، فإذا مات (من لا وارث له) وكان مدينا، فعلى بيت المال قضاء دينه، وله ماله إن كان وحيدا.

---

(١) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، القواعد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٣٣م، ص٩٩.
(٢) ابن قدامة، عبد الله المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ٢٧٠/٩.
(٣) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب في الميراث، ١٣٧/٢. قال الألباني: حديث حسن صحيح.

المبحث الثاني
أركان نظرية التوزيع وشروطها

تقدم القول بأن النظرية الفقهية لها أركان وشروط، تستنبط من مجمل الأحكام العامة ذات الصلة بالموضوع الواحد، وأن النظرية الفقهية الاقتصادية هي: مجموعة من المسائل الفرعية المتصلة بأصول كلية وأحكام عامة، ذات علاقة بمسألة اقتصادية معينة، تشتمل على أركان وشروط. ضمن هذا المفهوم تستنبط الدراسة أركان نظرية التوزيع وشروطها.

المطلب الأول: أركان نظرية التوزيع

يقصد بأركان نظرية التوزيع: المقومات الأساسية التي لا يمكن أن يتصور إنجاز توزيع دونها؛ سواء كانت ركنا بالمعنى الاصطلاحي، أي جزءا ذاتيا في عملية التوزيع كالأساس الحقوقي، أو كانت من اللوازم العقلية الأخرى؛ كالمستحق ومحل الاستحقاق.

الركن الأول: المستحق

هو الشخص* الذي يُرتب له الشارع حقا توزيعا، والمستحق أحد الأربعة التالي ذكرهم:

أولا: من أحرز شيئا من المباحات.

ثانيا: من عمل في أرض وأحياها.

ثالثا: من شارك في الفعالية الاقتصادية بعمل أو ملكية.

رابعا: من كان محتاجا.

---

* وردت ملاحظة في هذه الناحية مفادها؛ أن المجتمع قد يكون من الأشخاص المستحقين، وذلك لحاجته للمرافق العامة من مدارس وجامعات وطرق...الخ. ولي بصدد إيضاح هذه الملاحظة ما يلي:
تتفق الدراسة مع هذا الرأي في أن المجتمع يستحق المنافع العامة لحاجته إليها، إلا أن الدراسة قد جعلت حاجة المجتمع للمرافق العامة متمثلة بحاجة كل فرد لهذه المنافع، وذلك لأجل اتساق التحليل، فالشخص الطبيعي يمكن أن يكون أحد الأربعة المستحقين، بينما المجتمع لا يكون إلا الشخص الرابع، غير أن الدراسة قد بسطت -في الفصل الثالث- حاجة المجتمع تحت ما أسمته كفاية المجتمع والتي تعني أن الأفراد مجتمعون يحتاجون ما يسد كفايتهم من السلع العامة.
أما الملاحظة التي وردت بصدد اعتبار الدولة أحد المستحقين، فلنا التوضيح الآتي:
ترى الدراسة أن الدولة بوصفها موكلة عن المجتمع في جميع الأمور، فإن دورها فيما يتعلق باستحقاق التوزيع أخذا أو عطاء ينحصر بالوساطة فقط، فالدولة وإن حصلت على إيرادات فلا تعتبر شخصا مستحقا للتوزيع بذاته، لأن الأساس الحقوقي للاستحقاق لا يوجد عند الدولة.

الركن الثاني: محل الاستحقاق

هو موضوع التوزيع ويشمل: الثروة الطبيعية والمال بمختلف أشكاله.

الثروة الطبيعية وتشمل: المحرزات، والمنافع العامة، والأرض المباحة، والثروة الطبيعية؛ الظاهرة والباطنة، والثروة الكامنة في البحار.

المال: ذهب الجمهور من الشافعية إلى أن المال: "ما له قيمة تباع بها"[(١)]، وعرف بعض الفقهاء المحدثين المال بأنه: ما له قيمة بين الناس "وأباح الشارع الانتفاع به في حال السعة والاختيار[(٢)]، وبذلك يشتمل التعريف على جميع أشكال المال؛ النقود، والأموال المستهلكة كالطعام، والمنافع، وجميع هذه الأموال محل توزيع في نظرية التوزيع.

الركن الثالث: الأساس الحقوقي

يعتبر الأساس الحقوقي مسوغا كافيا للتوزيع، فأينما وجد لزم تخصيص حصة لمن وجد عنده، ومن تمام شمولية التشريع الإسلامي أن تعددت الأسس الحقوقية -أو معايير التوزيع- لتشمل كل شخوص المجتمع بمختلف مستوياتهم، فشملت القادر على العمل والعاجز، وأصحاب عوامل الإنتاج؛ والمزارعين، والأجراء. وبذلك أينما وجد أحد الأسس الحقوقية أُستحق التوزيع.

أشارت أحكام التوزيع إلى ثلاثة أسس معتبرة في التوزيع وهي:

أولا: العمل؛ فبالعمل تحرز المباحات. وبالإحياء تملك أرض الموات، وبالعمل الأجير يستحق الأجر، وبالعمل المخاطر تتحصل الأرباح، ويستدل على ذلك بأحكام الإحراز والإحياء والإقطاع، وأحكام الإجارة والمعاوضات، ويُرجأ تفصيل هذه الأحكام إلى الفصل اللاحق.

ثانيا: الملكية الفعالة التي تشارك في النشاط الاقتصادي.

ثالثا: الحاجة؛ معيار استحدثته الشريعة الإسلامية، ليكون أساسا حقوقيا لإعادة توزيع الدخل، استدراكا على التوزيعات الناتجة عن العمل والملكية، لتحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي.

وأضاف الأستاذ أنس الزرقا؛ أن الشريعة الإسلامية استخدمت الأخلاق والقوة كمعايير في التوزيع، غير أنها "لم تستخدم القوة كمعيار للتوزيع إلا جزئيا في سهم المؤلفة قلوبهم"[(٣)].

ومع جل احترامي للأستاذ الزرقا، فإن اعتبار الأخلاق والقوة معايير توزيعية لم تسلم عند هذه الدراسة، فأحكام التوزيع بآحادها ومجاميعها ممزوجة بالأخلاق، ولا يستقيم جعل الأخلاق معيارا بذاته، ومما استشهد به أستاذنا الجليل (أن الأخلاق معيارا للتوزيع) أن الإنفاق في سبيل الله، مبني

---

(١) السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العالمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ص٣٢٧.
(٢) أبو زهرة، محمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص٤٦-٤٧. أحمد عيسوي، عيسوي، المدخل للفقه الإسلامي، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٦٨م، ص٣٠٣. شلبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية، مطبعة دار التأليف، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٢٨٦.
(٣) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٤٦.

على الأخلاق، ولنا.. إن الإنفاق على المحتاجين ليس إحسانا ولا تفضلا من المعطي، بل إنه حق الله للفقير صاحب المال الأصلي، قال تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾[1].

ثم إن الأخلاق لا تصلح لأن تُعتبر معيار للتوزيع، فالخلق الدافع للعطاء يتوفر في المنفق؛ باذل العطاء، وليس في مستحق النفقة، فكيف نجعل الأساس الحقوقي للتوزيع في الموزع؟ كيف نعتبر خلق عثمان رضي الله عنه عندما سخى بقافلته لله تعالى أساسا للتوزيع؟ فهذا خلق عثمان باذل السخاء، وليس خلق من تلقى النفقة! فلا يستقيم أن يعتبر الخلق معيارا للتوزيع.

وحيث اعتبر الزرقا أن تخصيص عطايا للمؤلفة قلوبهم مسوغا لاعتبار القوة معيارا للتوزيع*، فإن الدراسة ترى أن تخصيص عطايا للمؤلفةِ قلوبهم من الصدقات، أساسه الحقوقي الحاجة وليس القوة، وذلك لاعتبارات كثيرة منها؛ أنه عندما يأخذ شخص مال غيره بالقوة، لا يكون ذلك إلا قهرا ورغما عن إرادة المأخوذ منه، ولكن عطايا المؤلفة قلوبهم، لم تفرض بقوة هؤلاء، وإنما هي بإرادة المسلمين أنفسهم، فكيف يفرض المسلوب على نفسه سلب ماله؟

ثم إن تخصيص العطايا لهم وقتئذ، إنما لاستمالتهم للإسلام كأسلوب دعوي، خاصة وأن كثيرا ممن دخلوا الإسلام في عهده الأول، كانوا يحاربون في رزقهم، ومنهم من كان يرغب في الإسلام ويخشى على ماله من أعداء المسلمين، وظاهر الأمر أن هؤلاء من السهل استمالتهم واستهواءهم بالمال، وذلك **لضعفهم لا لقوتهم**، فأراد الإسلام **الخير لهم** فأسهم لهم ليتآلفهم وليثبتهم على نعمة الإسلام، ويضمن لهم سلامة رزقهم، فكانت عطاياهم خوفا عليهم لضعفهم، لا خوفا منهم لقوتهم.

ومما يستدل به على أن القوة ليست سببا لتخصيص سهما للمؤلفة قلوبهم، أن هذه الجماعة التي أسهم لها الإسلام سهما من الزكاة، هم جماعة من الضعفاء دخلوا الإسلام حديثا، والمسلم لا يخشى المسلم سواء أكان ضعيفا أم قويا، إذا هؤلاء لم يكونوا مشركين.

يقول الإمام الشافعي: والمؤلفة قلوبهم من دخل في الإسلام ولا يعطى من الصدقة مشرك يتألف على الإسلام فإن قال قائل: أعطى النبي ﷺ عام حنين بعض المشركين المؤلفة، فتلك العطايا من الفيء ومن مال النبي ﷺ خاصة ولا من مال الصدقة.... وقد خول الله تعالى المسلمين أموال المشركين لا المشركين أموالهم[2].

كما ويستدل لذلك بأن الآية الكريمة التي حددت مصارف الزكاة في سورة التوبة، وسورة التوبة من أواخر ما نزل من القرآن الكريم، وبذلك كانت الدولة الإسلامية في أوج قوتها، كما أنه ليس في الآية ما يدل على أن المؤلفة قلوبهم مشركين.

لأجل ما سبق لا يسلم القول بأن سهم المؤلفة قلوبهم –ولو جزئيا– أساسه الحقوقي القوة لما أسلفنا، فهذا السهم غير مخصص للمؤلفة من المشركين، والمؤلفة من المسلمين فلا يُخشى منهم،

---

(1) سورة الذاريات، آية ١٩.

* ورد تساؤل هنا هو: ما أوجه اعتبار القوة معيارا في سهم المؤلفة قلوبهم عند الزرقا؟ الإجابة متضمنة شرح المسألة وتفصيلها أعلاه.

(2) الشافعي، الأم، ج٢، ص٩٦.

وهذا الذي تنازع عليه الدراسة، إذ أن تخصيص سهم من مصارف الزكاة بدافع القوة يتناقض مع مقتضى التشريع وغايته التي هي العدل.

أما وأن النبيﷺ أعطى بعض المشركين من أموال الفيء، فإن الدراسة ترى أن هذا عطاء غير متكرر ولا مستمر، كما أن الدراسة ترى أن مسوغ هذه العطايا ليس القوة، وتستدل بما يلي:

أسلفنا القول أن النبي ﷺ كان يعطي المشركين المؤلفة من أموال الفيء، والفيء أموال وأراض تركها أصحابها (غير المسلمين) ودخلت في حيازة المسلمين من غير قتال، وسورة التوبة من أواخر السور، وحيث كذلك فإن ما يمكن أن يميل إليه الذهن هو أن الدولة الإسلامية في ذاك الوقت كانت دولة قوية بمصادرها المالية وبقوتها العسكرية، فإن قيل أن سبب العطايا هو قوة المشركين التي تفوق قوة المسلمين وقتئذ؟ فنقول: متى كان المسلمون أقوى من المشركين في حياة النبيﷺ إن لم يكن ذاك الوقت؟ لأجل ذلك تحسب الدراسة أن النبي ﷺ كان يقدم الهدايا لأجل ترغيب هؤلاء للإسلام لأجل أن يعز الإسلام بهم، لا بسبب خوفه على المسلمين من قوتهم العسكرية والله أعلم.

ويقول الزرقا أيضا "إن معيار القوة لم يستخدم كوسيلة إلا في حق الحصول على ضروريات الحياة"[1]. وهذه الطريحة لا تسلم كذلك لدى هذه الدراسة، ذلك لأن هذه الحالة طارئة واستثنائية ولا يؤسس معيار على الاستثناء، وأحسب أن الأستاذ الزرقا قد استند إلى قول أبي ذر الغفاري رضي الله عنه: "عجبت لمن لا يجد القوت في بيته لا يخرج على الناس شاهرا سيفه"[2]، فهذه حالة استثنائية خاصة لا يعمم عليها، ولا يسلم القول بأنها وسيلة توزيعية.

وآخر القول: فإن الأسس الحقوقية المعتبرة لدى هذه الدراسة هي: العمل الاقتصادي، والحاجة، والملكية الفعالة.

المطلب الثاني: شروط نظرية التوزيع

بعد أن تم عرض أركان نظرية التوزيع، تناقش الدراسة في هذا المطلب الشروط الضابطة لأركان نظرية التوزيع، وكل شرط يتعلق بمبنى من مباني نظرية التوزيع.

أولا: شروط المستحق

يكفي في المستحق أن يتوفر عنده أهلية الوجوب[3] كي يستحق التوزيع في أحد جوانبه، فقد يكون الشخص المستحق صغيرا، لكنه يملك القدرة على القيام بأعمال مُنشئة للملكية، "فلو وضع

---

(1) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٤٦.
(2) الألباني، محمد ناصر الدين، تخريج أحاديث مشكلة الفقر، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ١٤٠٥هـ، ص٢٥.
(3) أهلية الوجوب نوعان، أهلية الوجوب الناقصة وهي: صلاحية الإنسان لثبوت الحقوق الضرورية له فقط، دون أن تلزمه حقوق لغيره. وأهلية الوجوب الكاملة وهي: صلاحية الشخص للوجوب له أو عليه. ومناط أهلية الوجوب إنسانية الإنسان، لذلك فهي تثبت للشخص بمجرد ولادته ولا تفارقه ما دام على قيد الحياة، وثبوت أهلية الوجوب للإنسان لا يترتب عليها تكليفه شخصيا. إلا أن الاستيلاء على المباح يثبت له ملكية تامة، لأن الاستيلاء على المباح من الأسباب الفعلية لا القولية. حسين، أحمد فراج، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص٢٢٥-٢٣٠.

صغير يده على شيء مباح، فإنه يملكه وتثبت له عليه ملكية تامة، لأن السبب الفعلي يعتبر من كل من يفعله ولو كان غير أهل الالتزام بالقول كما في الصغير"[1]. وإحياء أرض الموات أحد صور الاستيلاء على المباح، وبذلك يثبت لغير أهل الالتزام الحق في الأرض محل الإحياء.

ثانيا: شروط محل الاستحقاق

أ. شروط الثروة الطبيعية: المحرزات والأرض المباحة:

١. أن تكون المحرزات محل التوزيع من الثروة الطبيعية التي تستحق بالإحراز.

٢. أن لا تكون المحرزات قد دخلت في ملك محترم[٢].

٣. أن يقع الإحياء على أراضي الموات المباحة؛ أي على أرض غير متعين مالكها، حيث أجمع العلماء على أن ما عرف بملك مالك غير منقطع، أنه لا يجوز إحياؤه لأحد غير أربابه[٣].

٤. أن تكون أرض الموات بعيدة عن العمران؛ أي لا تكون مرتفقا لأهل البلد[٤].

ب. شروط المال

١. أن لا يكون المال ممنوعا شرعا؛ أي ما كان فيه منفعة مقصودة مباحة شرعا*.

لا يتم توزيع أو إعادة توزيع بمال غير معتبر شرعا؛ كالخمور والمخدرات وغيرها، ففي التوزيع الذي ينجز في السوق حرمت الشريعة الإسلامية الاتجار بغير الطيبات، وبالتالي حرمت كل أن يكون المال المتداول (كحصة توزيعية) غير معتبر شرعا؛ وفي إعادة توزيع الدخل، لا يتصور أن يكون الإنفاق في سبيل الله بمال غير معتبر شرعا.

٢. أن يكون المال متقوما، فالمال عند الفقهاء ما كان له قيمة مادية بين الناس.

---

(١) حسين، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، م.س، ص٢٣٠.

(٢) انظر: ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، البحر الرائق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ج٥، ص٢٥٨.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٦، ص١٦٤.

(٤) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٤٣٢. الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م، ج٦، ص٣٨٥١.

* المقصود بهذا الشرط أن محل الاستحقاق يجب أن يكون مشروعا، وصور المال في نظرية التوزيع هي: الربح، والأجرة، والصدقات المفروضة والاختيارية، ولا يجوز أن توزع هذه الاستحقاقات بمال غير معتبر شرعا كالخمور ولحم الخنزير وغير ذلك.

شروط الأسس الحقوقية

سبق بيان أن الأسس الحقوقية المعتبرة في نظرية التوزيع هي: العمل الاقتصادي والملكية الفعالة، والحاجة. ولأجل اكتمال تأصيل النظرية، لا بد من مناقشة الشروط التي يجب توفرها في الأسس الحقوقية، إذ أن كل أساس حقوقي يمثل مبنى من مباني نظرية التوزيع.

١. العمل الاقتصادي لاستحقاق الثروة القابلة للإحراز، والأرض المباحة

أ. المباحات: ثروة طبيعية ظاهرة على الأرض، ويمكن إحرازها (حيازتها) غير أنه يشترط لأجل سلامة إحرازها ما يلي:

- أن يحرز الكم الذي يفي الحاجة* أي بما لا يضر الناس.
- أن يقصد المحرز فعل الإحراز(٢).

ب. الثروة الطبيعية -سواء الظاهرة أو الباطنة- التي لا يمكن الانتفاع بها إلا بجهد ومؤنة -كالمعادن مثلا- فإنها تستقطع بالشروط التالية:

- أن يقوم الإمام بإقطاعها لأجل استغلالها على النحو الذي فيه صالح الرعايا.
- أن تقطع لمن يراه الإمام أهلا لتحويلها من موارد خاملة ومعطلة، إلى سلع تستخدم في العملية الإنتاجية، أو إلى سلع استهلاكية نافعة للمجتمع.

ت. الأرض المباحة يجوز إحيائها، أو إقطاعها لآحاد الناس بالشروط التالية:

- الإذن من ولي الأمر

حيث إن ولي الأمر موكل عن الرعية في إدارة الملكية العامة، وسياسته منوط بمصلحة الرعية، فيجب عليه أن يدير الملكية العامة بما يحقق التوازن الاجتماعي بين أفراد المجتمع، فالملكية العامة تعتبر الوسيلة المثلى لإنجاز هذه الوظيفة، لعدم تعلقها على الملكيات الخاصة، وهذا من عظمة التشريع، لأجل هذا ترى الدراسة أن الإذن من ولي الأمر شرط ضروري لاستغلال الثروة الطبيعية.

---

* ترى الدراسة أن الماء -والكلأ تباعا- يقبلان الإحراز بالسبق ولكن بقدر الحاجة فقط، أي بما لا يضر الناس، فقد "**نهى الرسول ﷺ عن بيع فضل الماء**" سنن ابي داود، م.س، ٢٧٨/٣. حديث صحيح. فلا يجوز بيع الماء الزائد عن الحاجة، ويمكن الاستدلال بقوله ﷺ: "**المسلمون شركاء في ثلاث، في الماء... وثمنه حرام. قال أبو سعيد: يعني الماء الجاري**" ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ٨٢٦/٢. قال الألباني: حديث صحيح. أن التشريع الذي ينهى عن بيع الفاضل من الماء، ويجعل ثمن الماء الجاري (المباح) حراما، يجب أن لا يُجيز بداية إحراز ماء مباح يفضل عن الحاجة لأجل بيعه، قبل أن يمنع بيع فضل الماء الذي بين يديه. **وإن قيل لو سقط المطر في ملكه وزاد عن حاجته، فهل يملكه؟ وهل يبيعه؟** ولنا: إن ماء المطر لم يكن من المباحات قبل سقوطه من السماء، فالمباح ما هو على سطح الأرض أو ما في البحار. فإن سقط الماء من السماء أو تجمع في ملكه، يملكه بعمله الذي أحدثه في الملك، ولا يبيعه إن زاد عن الحاجة ودل على ذلك صراحة حديث أبو سعيد؛ ويحسن التنبيه على أن شرط الإحراز بحسب الحاجة هو ضابط ذاتي، وليس خارجي، كلزوم النية عند الإحراز مثلا، لذلك نقول إن مفهوم الحاجة ليس دقيقا، فلا يُضبط بلفظتها الكم من الإحراز، ويتسع ويضيق بحسب سلوك الفرد، ولأجل ضبط الكم من استخدام الماء، تكتفي الدراسة بالتذكير **بنهي الرسول ﷺ المسلم عن الإسراف في الماء "وإن كان على نهر جار"** الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة ، ٧٢/٩.

(٢) الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، م.س، ص٣٣٦. فلو حصل المباح في حوزة الإنسان دون قصد منه لتملكه لا يملكه، ولو نشر الصائد شبكته ليجففها فوقع فيها الصيد، فلكل من يراه أن يأخذه ويتملكه.

- القدرة على الإحياء، إذ لا بد وأن تُدمج الأرض بعمل اقتصادي لتصار من ملك العموم إلى ملك الخصوص.
- اقتصار حق الإحياء بالزراعة على المزارع * وحق الإحياء بالسكن على المحتاج

قيدت الدراسة حق الإحياء بالعامل المزارع، أي عدم السماح للمنظم بالإحياء، بالنظر إلى مجمل الأحكام التي تتعلق بالأرض المباحة كجزء من الملكية العامة، وإحياء الموات وما يترتب عليها من حقوق؛ فالموات أرض تعود ملكيتها لعامة المسلمين، وحيث إن ولي الأمر موكل عن الأمة في إدارة الملكية العامة بما يحقق التوازن الاجتماعي، فإن العدالة التوزيعية تقتضي بأن توظف الأرض المباحة بما يخدم مصالح المسلمين عامة والمعوزين خاصة، وعلى هذا نرى أن السماح للرأسماليين بالإحياء والاختصاص بالأرض المباحة، من شأنه أن يعمق من حالة تركز الثروة لدى الرأسماليين، ويصبح الأمر أكثر حرجا عندما تتركز لديهم الثروة العامة، عندها تضيع حقوق الضعفاء في الأموال العامة، وهذا مناقض لقصد الشارع وغايته.

خلاصة القول: ترى الدراسة أن عدم اشتراط التفرغ لإحياء أرض الموات، والسماح للمنظم (الذي ليس طبعه الزراعة) بالإحياء واستئثاره بالأرض، يجعل المجتمع عرضة للعودة إلى عهد الإقطاع في بضع سنين، لأن هذا الرأي يسوغ للرأسمالي السيطرة على مساحات شاسعة بهدف استصلاحها وزراعتها، فيستأجر مزارعين ليعملوا عليها، ويستأثر بالعوائد منتفعا بالأرض التي هي لعامة الناس، لا لشيء إلا لأنه يملك رأس المال والآلة، وعلى ذلك لا تعتبر الدراسة أن عمل المنظم أساسا حقوقيا للاستئثار بالأرض المباحة، سواء أكان الاستئثار على وجه الاختصاص أم على وجه التملك؛ وللأسباب نفسها ترى الدراسة أن يقتصر السماح بالإحياء لأجل السكن على المحتاجين فقط.

٢. الملكية الفعالة لاستحقاق مكاسب السوق.

الملكية الفعالة: الموارد البشرية أو المادية التي تشارك فعليا في العملية الإنتاجية.

يشترط لاستحقاق العائد على الملكيات، أن تشارك الملكية مشاركة فعلية في العملية الإنتاجية، إذ أن الملكية بذاتها أي المعطلة، لا تستحق التوزيع، أما إن شاركت في السوق كملكية مخاطرة فتستحق الربح إن تحقق، وإن شاركت كعين مؤجرة فتستحق الأجرة، وكذلك العامل العاطل عن العمل لا يستحق التوزيع، فإن شارك في السوق كعامل مخاطر؛ استحق الربح، وإن شارك كعامل أجير؛ استحق الأجرة.

---

* وردت في هذه الناحية ملاحظة من د. نجاح أبو الفتوح هي أن رجل الأعمال (صاحب رأس المال) من حقه الإحياء. ولي بصدد توضيح هذه المسألة ما يلي: ترى الدراسة عدم السماح للمنظم بإحياء الأرض، وإن قيل حاجة المسلمين تستدعي أن نستخدم الآلات المتطورة في المشاريع الزراعية، فنقول: إن مالك رأس المال يمكن له أن يشتري أرضا لأجل القيام بمشاريع زراعية، ولا ترى الدراسة أن المصلحة تقتضي أن يقاسم صاحب الآلة العوام الأرض المباحة، وإن أراد ولي الأمر استغلال أرض الموات، فله أن يتخير غير الإحياء، لئلا يترتب علي عمل المنظم حقوق الإحياء، فينظر الأصلح للمسلمين ويفعل، كتأجير الأرض مثلا لمدة معينة، على أن يلزمه بنسبة من الخراج، والله ورسوله أعلم.

٣. الحاجة لاستحقاق الدخل المتمم للكفاية، ويشترط لها:

أ. أن لا يكون المحتاج قادرا على العمل ومتواكلا إلى الصدقة.

قال الرسول ﷺ لمن سألاه الصدقة: "**لا حظ فيها لغني ولا قوي مكتسب**"[١]، فلا يستحق المال من يتعطل عن العمل باختياره. كما أن الرسول ﷺ، ينفر المتواكلين إلى الصدقة بقوله: "**إن هذه الصدقة إنما هي أوساخ الناس**"[٢].

ب. أن يكون عاجزا عن سداد عيشه أو بلوغ كفايته من الدخل

يستحق الصدقة من كان أحد الثلاثة الذين ذكرهم رسول الله ﷺ، حيث قال لمن سأله الصدقة: "**إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة رجل: تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة فاجتاحت ماله فحلت له المسألة حتي يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) ورجل أصابته فاقة**"[٣].

ت. لا يشترط الإعلان عن الحاجة

لم يجعل التشريع الحكيم لزاما على مستحق النفقة أن يعلن عن حاجته أو أن يسأل الناس، لأجل أن يكون أحد مستحقي الصدقة، فقد بين الله جل ثناؤه؛ أن من الناس من يتعففون عن طلب الصدقة، ولو بهم فيهما حاجة. قال تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾[٤].

ففي الآية الكريمة إشارة تدعو للنظر إلى من لا يعلنون عن قصور كفايتهم، لأجل تحسسهم والإنفاق عليهم، فالرفاهية الاجتماعية لا تحرز بإضافة السائلين فقط، بل يلزم تلبية حاجات المتعففين لبلوغ أقصى نفع اجتماعي ممكن.

---

[١] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب من يعطى من الصدقة، ٥١٣/١. قال الألباني: حديث صحيح.
[٢] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في بيان قسم الخمس وسهم ذي القربى، ١٤٧/٣. قال الألباني: حديث صحيح
[٣] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، ٧٢٢/٢.
[٤] سورة البقرة، آية ٢٧٣.

المبحث الثالث
وظيفة نظرية التوزيع وغاياتها

يناقش هذا المبحث في مطلبه الأول؛ وظيفة نظرية التوزيع التي تكمن في تفسير المنطق التشريعي للأحكام ذات العلاقة بالتوزيع، ومن ثم يعرض غاية وأهداف نظرية التوزيع الإسلامية، فتكون الغاية الأساسية هي العدالة التوزيعية، وأهداف أخرى نتعرف إليها لاحقا.

المطلب الأول: وظيفة نظرية التوزيع

بين الفصل الأول أن وظيفة النظرية الفقهية، تفسر المنطق التشريعي الناظم لأحكام متنوعة تعالج موضوعا كليا واحدا، وإن بدت هذه الأحكام مشتتة ولكنها في الحقيقة منتظمة بشكل منطقي.

ولأجل استجلاء دور النظرية في تفسير المنطق التشريعي للأحكام الناظمة للتوزيع، وفي إظهار الحكمة التشريعية من إطلاق الحكم في موضع معين، وتقييده في موضع آخر، تجتهد الدراسة لعرض صور ممثلة يتجلى فيها منطق التشريع في توزيع الثروة الطبيعية، ومكاسب السوق، وإعادة توزيع الدخل.

منطق التشريع في توزيع الثروة الطبيعية

تُقدم لنا نظرية التوزيع تفسيرا منطقيا؛ للنهي عن استئثار الفرد بالمنافع العامة ومشتركات الأمة، وتفسر منطق التشريع في إباحة الاختصاص الفردي بالأرض المباحة، والحكمة في إطلاق حكم الإباحة في موضع معين، وتقييده في موضع آخر.

قلنا أن المقررات الشرعية، أشارت إلى اشتراك الأمة في "الماء والكلأ والنار"، وأن هذه المشتركات لا تخضع للاستئثار الفردي، بينما يُسمح الاختصاص بمباح الأرض، وجديد هذا التكرار سببه؛ تلمس المنطق التشريعي في هذه القسمة، ونجد لهذه القسمة تفسيرا في كتاب الأم.

وضع الإمام الشافعي -رحمه الله- معيارا يفصل بين ما يجوز الاختصاص به وما لا يجوز: فأما "ما كان فيه منفعة بلا نفقة على من حماه فليس له أن يحميه ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفط أو قار... في غير ملك لأحد فليس لأحد أن يحتجرها دون غيره ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه ولا لخاص من الناس لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ"[1]. فلا يجوز الاختصاص الفردي لهذا النوع من الثروة، لأنها لا تحتاج إلى عمل أو مؤونة يبرر الاختصاص، وبذلك فسرت النظرية حكمة التشريع، في عدم السماح بالاستئثار بالمنافع العامة التي تشترك فيها الأمة.

---

(1) الشافعي، الأم، ج٤، ص٤٧.

ويبرز دور نظرية التوزيع بوصفها سببا مفسرا للنهي في صور من الحمى؛ وذلك عندما يكون الحمى فيما لا يصح فيه الاختصاص (كالمنافع العامة)، أو الحمى الذي ينشأ بالقوة، وحكمة ذلك هو غياب الأساس الحقوقي لنظرية التوزيع؛ وهو العمل الاقتصادي المُنشئ للملك أو الاختصاص، أما الحمى الممنوع فمنشأه إما حيازة منفعة بلا عمل، أو عمل سلبي (بالقوة)؛ وهذا ما يميز الحمى عن الإحياء.

وتقدم لنا النظرية تفسيرا لحكمة التشريع في إباحة الاختصاص بالأرض في موضع، والمنطق التشريعي المفسر لتقييد الحكم في موضع آخر، وتفسير ذلك؛ أن إحياء الأرض أو إقطاعها يُلزم المحيي أو (المقطَع له) تحمل عمل اقتصادي أو نفقة، فيختص بالأرض بما يبذل من عمل ومؤونة؛ إذ لا يصح الاختصاص بلا عملٍ يُبرّره، وبنفس المنطق التشريعي تفسر النظرية استرجاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه قطيعة رسول الله ﷺ لأحد الصحابة؛ فيما ذكره أبو عبيدة **"أن النبي أقطع بلال بن الحارث العقيق أجمع، فلما ولي عمر، أراد أن يسترجع الأرض من بلال، فتذرع بأنها قطيعة رسول الله، فقال عمر لبلال: إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجزه عن الناس، لم يقطعك إلا لتعمل**[1].

وبالرغم من أن الأرض قطيعة رسول الله ﷺ، إلا أن الفاروق أراد استرجاعها؛ وذلك بسبب انتفاء الأساس الحقوقي الذي يعلل بقاء الأرض المقتطعة في يد المُقطَع له، فاستمرار العمل الاقتصادي في الأرض المقطعة يبرر دوام الاختصاص، وتوقف العمل يوقف الاختصاص، فالحكم يدور مع علته.

منطق التشريع في توزيع مكاسب السوق

تحتكم عوائد عناصر الإنتاج إلى قاعدتي: "الخراج بالضمان" و"الأجر والضمان لا يجتمعان". فالربح الذي هو عائد عناصر الإنتاج المخاطرة، تُلزم صاحبها بالضمان الذي يعني هنا: مخاطر الاستثمار، فله مغانم الاستثمار وعليه مغارمه، لأن الجهة المستحقة للربح ذات الجهة الملتزمة بالضمان. والأجر الذي هو عائد عناصر الإنتاج غير المخاطرة، تُلزم صاحبها بتقديم منفعة للمؤجر له، على أن لا يتحمل توابع العملية الاستثمارية؛ وله مكافأة مضمونة على كل حال.

وحكمة التشريع في هذه القسمة: هو أن ضمان المالك لملكيته، يعني أنه مازال مالكا لعنصر إنتاجي يساهم في الفاعلية الاقتصادية؛ فاستعداد صاحب الملكية لتحمل الخسارة الناجمة عن ملكيته هو الأساس الحقوقي الذي يستحق لأجله العائد.

أما إن ربح المالك بلا ضمان، ومثال ذلك: إقراض رأس مال نقدي؛ فإن الأساس الحقوقي للتوزيع وهو المستحق، سوف يغيب عن السوق مكان الاستثمار، لأن الملكية تكون قد انتقلت إلى غيره، وبذلك لم يعد مستحقا للتوزيع، وبانتقال الملكية إلى الغير تجرد المقرض من ملكيته، لأجل ذلك فإنه لا يتحمل نتائج استثمار الملكية، وتباعا لا يستحق خراجها، وإنما المقترض هو الذي يستحق الخراج إن تحقق.

---

(1) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٤٠٨.

وهنا يتجلى دور نظرية التوزيع بتقديمها تفسيرا دقيقا للتمييز بين عوائد عناصر الإنتاج؛ المخاطرة والمستأجرة، وذلك في عدم استحقاق العناصر المؤجرة للربح. والنهي عن استئجار العامل المخاطر ورأس المال النقدي، فلا يصح أن توظف إلا على أساس مشاركته كعنصر مخاطر يستحق الربح.

المنطق التشريعي في إعادة توزيع الدخل

تستجلي نظرية التوزيع المنطق الذي يبرر استحقاق المعوز العاجز عن كفايته للمال، على الرغم من عدم مشاركته في الفعالية الاقتصادية، فتقضي بأن "حق الفقراء في أموال الأغنياء مرده إلى الحق الأبلج الذي لهم بحكم أن الله سبحانه وتعالى قد أودع أرزاقهم في الكون، فحيث قصرت أيديهم فقد طالته أيدي غيرهم[1]، وأما حق الفقراء الواقع على الدولة، فإن مسرده إلى وظيفتها الإستخلافية المندرج تحتها كفاية أفراد المجتمع.

وبذلك تقدم لنا نظرية التوزيع تفسيرا لاستحقاق فئة معينة للدخل المتمم للكفاية، وهم: الفقراء والمساكين والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله، فتبين أن الحاجة سواء أكانت حاجة فردية كما الفقراء والمساكين، أم حاجة المجتمع بأسره كما في سبيل الله، أساس حقوقي يقتضي إعادة توزيع الدخل لصالح الفئات المذكورة.

وبالرغم من أن النظرية اعتمدت لاستحقاق الدخل المتمم للكفاية أساسا غير وظيفي، إلا أنه لا يخل بمبدأ العدالة، فالنظرية لا تسوغ إعادة توزيع الدخل إلا بعد أن تستبعد إمكانية استحقاق الدخل بناء على أساس وظيفي؛ كالإقطاع أو المشاركة في السوق، أي بعد أن يستنفد المعوز فرص الحصول على الكسب بالطرق المشروعة.

المطلب الثاني: غاية نظرية التوزيع وأهدافها

١. العدالة التوزيعية غاية نظرية التوزيع

إن غاية التوزيع وأهدافه تستنبط من كليات الشريعة ومقاصدها الكبرى، فمصالح العباد مقصد التشريع وغايته التي أساسها العدالة، وضمانا لتحقيق المصلحة تكفلت الشريعة الإسلامية بحفظ الضروريات الخمس؛ فيما شاركت نظرية التوزيع في حفظ تلك المقاصد، فحفظ الدين يتحقق بتخصيص نفقات للدفاع عن المسلمين، وحفظ النفس والنسل يتحققان بتخصيص موارد اقتصادية تكفي لتوفير الحد الأدنى الضروري الذي يبقي الإنسان حيا وقادرا على استمرار التكاثر، وقد "جعل العلماء حقا للفقير أن يأخذ ليتزوج به إذا لم تكن له زوجة واحتاج للنكاح"[2].

---

(١) السبهاني، الاستخلاف والتركيب الاجتماعي في الإسلام، م.س، ص٢٨٠.

(٢) البهوتي، منصور، الروض المربع، مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٥هـ، ج١، ص٢١٦.

ومن تمام الحرص على صون النفس أقرت نظرية التوزيع، وجوب بذل الفاضل من المنافع الضرورية التي تقع في الملك الخاص بلا عوض لمن يطلبها، كما تبيح لمن لا يجد شيئا من الطيبات يحفظ به نفسه؛ "أن يأخذ ما يقيم به أوده في أي مكان يجده سواء أكان في ملك الأفراد أو في ملك الدولة"(١). فلو أن المنفعة الضرورية لا توجد إلا في ملك خاص، أصبحت مباحة بالقدر الذي يحفظ على المحتاج نفسه.

وتكفل نظرية التوزيع حفظ المال، من خلال إبطال كل توزيع ينتج عن أكل مالٍ بالباطل، فكانت العدالة هي الغاية الأساسية للنظرية. كما تحث على بذل العطاء والإنفاق في سبيل الله، والتحرر من الشح والأنانية، وتحذر من استعباد المال للإنسان، لما فيه من انتقاص لإنسانيته وهدرا لكرامته، وقد آلت تلك التوجيهات إلى جملة فوائد اقتصادية واجتماعية.

٢. كفاية الأفراد والمجتمع والقضاء على الفقر

تهدف نظرية التوزيع إلى كفاية الأفراد من الدخل من خلال إعادة توزيع الدخل، وضمان الدولة لحد الكفاية لجميع أفراد المجتمع؛ عبر تأمين العرض اللازم من السلع الأساسية، وبذلك تساهم نظرية التوزيع بشكل رحب في معالجة مشكلة الفقر*.

٣. إحداث آثار ايجابية في نفس المعطي(٢):

تُحدث أحكام التوزيع، آثارا ايجابية في نفس المعطي، فتتطهر نفسه من داء الإفراط وحب المال والبخل، وتطهر ماله من الهنات والمخالفات التي قد تكون وقعت خلال اكتسابها.

٤. التوازن الاجتماعي

يقصد به: التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة لا في الدخل والثروة؛ أي أن لا يكون المال حكرا على فئة معينة من المجتمع، بل يكون متوفرا لدى الجميع دون اشتراط التساوي في الدخل والثروة.

٥. منع تركز الثروة بما ينشئ مجتمع الوحدة والتآلف

نصت آيات من القرآن الكريم صراحة على أن من مقاصد الشريعة تخفيف التفاوت في الثروة بين الناس؛ لأجل ذلك فإن إعادة توزيع الدخل تتم برضا وقبول من المسلمين. فالتكاليف الملزمة

---

(١) النبهاني، الشيخ تقي الدين، النظام الاقتصادي في الإسلام، عمان، ١٩٦٠م، ص٩٧.

* ذلك عندما تؤمن الدولة العرض الكافي من السلع والخدمات العامة، وعندما تضمن حصة عادلة من الدخل للعاملين في السوق، ومن خلال توزيع الزكاة على من كان دون الكفاية.

(٢) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٤٣.

بالإنفاق هي قول الله وحكمه نافذ فيها، وهي داعيات الخير ومرامي الإصلاح، وما على المسلم إلا التسليم والتنفيذ، لينجو من مجتمع التباغض والتحاسد إلى مجتمع التآلف.

٦. مناخ استثماري آمن

من تمام شمولية أحكام نظرية التوزيع، أنها تضمن للأفراد مجتمعا آمنا واقتصادا مستقرا، من خلال رصد النفقات اللازمة للدفاع عن الدولة الإسلامية، لتحمي وتصون ثرواتها وخيراتها من طمع المعتدين، وذلك بمقتضى تكاليف تلزم المقتدرين على الإنفاق من أجل تحقيق الأمن في بلاد المسلمين. قال تعالى:﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾(١).

كما أن إعادة توزيع الدخل وكل أوجه التكافل الاجتماعي مثل؛ "الزكاة توفر البيئة المستقرة اجتماعيا وسياسيا، وتوفر وضعا أفضل للنشاط الاستثماري، لأنها تقلل من درجة المخاطرة التي تتعرض لها الاستثمارات"(٢).

٧. النهوض بالتنمية الاقتصادية

تضمن نظرية التوزيع الإسلامية، توفر الدعامات الأساسية التي تتطلبها التنمية الاقتصادية، وذلك متمثل في إحياء أراضي الموات، وضمان شروط الكفاءة الاقتصادية في استخدام الموارد الإنتاجية، ومن خلال إعادة توزيع الدخل والثروة خاصة الوقف؛ فقد شهد التاريخ الإسلامي أن المؤسسة الوقفية، أدت أدوارا شمولية في مختلف المجالات. ولم يقتصر الوقف على دور العبادة والزوايا، بل أعمل مشاريع استثمارية تنموية ساهمت في نهضة الأمة الإسلامية(٣).

٨. بلوغ أقصى درجة ممكنة من الرفاهية

يُستنبط من نظرية التوزيع الإسلامية، قواعد اقتصادية عديدة*، تتحقق من خلالها الكفاءة الفنية والتخصيصية، فقاعدة "بذل الفضل" مثلا، تقتضي انتقال سلعةٍ مِن يَدِ باذلها، على أن تكون منفعتها الحدية في يده صفر، إلى مستخدم آخر منفعتها الحديه في يده موجبة، وتبادل المنافع يؤدي إلى بلوغ الاستخدام الأمثل للموارد، ومن ثم إحراز الدرجة القصوى من الرفاهية.

---

(١) سورة البقرة، آية رقم ١٩٥.

(٢) قحف، محمد منذر: محرر، اقتصاديات الزكاة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤١٧هـ.١٩٩٧م، ص١٢-١٣، عن مشهور، عبد اللطيف نعمت، الدور الإنمائي والتوزيعي للزكاة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٤٠٨هـ.

(٣) للوقوف على دور الوقف في التنمية الاقتصادية، انظر: السيد، عبد الملك، "الوقف الإسلامي والدور الذي لعبه في النمو الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام"، المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي، الجامعة الإسلامية، إسلام أباد، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م. وانظر السباعي، مصطفى حسني، من روائع حضارتنا، دار القرآن الكريم والاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص١٧٣-١٨٣.

* تذكر الدراسة هذه القاعدة على سبيل المثال فقط، فقد تمت الإشارة في هذا الفصل إلى العديد من الفوائد الاقتصادية المستنبطة من أحكام التوزيع؛ كأحكام الميراث، وأحكام توزيع الثروة الطبيعية.

٩. تنفيذ نظام اقتصادي فعال في المجتمع الإنساني

يهدف التوزيع إلى تنفيذ نظام اقتصادي فعال في المجتمع الإسلامي، يتفق مع الطبيعة الإنسانية ويحافظ على كرامته، "فلأجل أن يستفيد أي فرد من كفاءته ومؤهلاته، ويكون أكثر نفعاء يجب أن يستعمل القوى الطبيعية بشكل صحيح، وأن يسود التعاون بين أفراد المجتمع بدلا من الصراع"[1].

وفي آخر مطافات هذا الفصل، وبعد أن تم استقراء الأدلة ذات الموضوع التوزيعي، وبعد أن حشدنا مؤيداتها من القواعد الفقهية، نخلص إلى **منطوق نظرية التوزيع الإسلامية** بالقول:

إن النصوص القطعية من كتاب الله عز وجل والسنة النبوية الشريفة، أقامت أسسا حقوقية يحتكم إليها في توزيع الموارد الطبيعية والثروة المنتجة أساسه العدالة التوزيعية، فأقامت النظرية تلازما منطقيا بين العمل وحق الحيازة، فالمباح يحاز بالإحراز، والاختصاص بالأرض يُنال بالإحياء، وأقرت أن الملكية المشاركة في الفعالية الاقتصادية المسوغ الوحيد لاستحقاق عوائد السوق، والحاجة قرينة العجز أساس لاستحقاق الدخل المتمم للكفاية.

وبهذا نختتم فصل التأصيل لنظرية التوزيع الإسلامية، لننتقل إلى الشرح والتفصيل في مباني النظرية وحيثياتها... فإلى التفاصيل

---

(1) العلي، صالح حميد، توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، اليمامة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م،، ص١٤٧.

الفصل الثالث

بناء نظرية التوزيع الإسلامية

ينصرف هذا الفصل إلى نسق حزمة الأحكام ذات الصلة بالتوزيع بسلك ناظم، لتشكيل المبنى التشريعي العام لنظرية التوزيع الإسلامية، حيث توزعت مادة الفصل على أربعة مباحث؛ ناقش المبحث الأول: المبنى التشريعي المتعلق بتوزيع الثروة الطبيعية، والمبحث الثاني: اهتم بالمبنى المتعلق بتوزيع مكاسب السوق، واعتنى المبحث الثالث: بالمبنى المتعلق بإعادة توزيع الدخل، بينما خُصص المبحث الرابع لتجليات المبنى التشريعي العام لنظرية التوزيع الإسلامية.

المبحث الأول
توزيع الثروة الطبيعية

اهتم الاقتصاد الإسلامي بتوزيع الثروة الطبيعية انطلاقا من المفهوم العقدي الذي يقضي بأن الأرض وما عليها لله، وأنها مسخرة للإنسان لأجل عمارتها وإحيائها بمنهج شرعه عز شأنه. قال تعالى:﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[1]. وأودع فيها عز وجل ما يلزم للإنسان في حياته الدنيوية. قال تعالى:﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾[2].

وتمشيا مع قواعد الاستخلاف، فإن الثروة الطبيعية -منحة الله للإنسان- يستوي فيها الخلق في الانتفاع، فأصلها ملك مباح، وليس لآحاد الناس خاصة فيها خارج شروط المستخلف والمفوض بالخلافة، فالأرض أرض الله يورثها لمن يعمل ويُعمر. قال عروة: "**أشهد أن رسول الله ﷺ قضى أن الأرض أرض الله والعباد عباد الله ومن أحيا مواتا فهو أحق به**"[3].

إن توزيع الثروة الطبيعية في الاقتصاد الإسلامي، ينطلق من معتقداته المذهبية ونظرته للملكية، حيث يدرك المسلم أن الله هو خالق الثروة، وأراد لها أن تنفع البشر آحادهم ومجتمعاتهم، وتوافقا مع تلك المعتقدات غُيرت أسس توزيع الثروة الطبيعية في النظرية الإسلامية.

قسمت الدراسة أنواع الثروة الطبيعية بحسب طبيعة المورد والأسس المعتبرة في توزيعها، إلى: المنافع العامة (إحراز المباحات)، والأرض المباحة وتوزيعها بالإحياء والإقطاع، والمعادن الظاهرة والباطنة بما فيها المياه الجوفية.

فيما أعادت الدراسة قراءة النصوص المتعلقة بالتوزيع، وفقا للتطورات المعاصرة التي تقتضي تبدل بعض الأحكام الاجتهادية[4]؛ وهنا تتجلى أهمية دراسة التوزيع كنظرية، إذ أن الدراسة ناقشت في مساحة واسعة، حزمة من الأحكام الشرعية والقواعد الحاكمة للتوزيع، فإن النظرية -في هذا الفصل- ستستحضر عند الاجتهاد المقصد الذي عُللت به تلك الأحكام، فيرد الحكم إلى الأسس التشريعية التي أقرتها النظرية، وعلى هذا ستتبنى الدراسة الآراء الفقهية التي تنسجم مع منطوق نظرية التوزيع؛ والتي تتفق مع أهدافها وغايتها الأساسية التي هي العدالة التوزيعية.

---

(1) سورة هود، آية ٦١.

(2) سورة البقرة، آية ٣٦.

(3) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخراج، باب في إحياء الموات، ٢/١٩٥. قال الشيخ الألباني: حديث صحيح.

(4) قرر الفقهاء قاعدة شهيرة وهي: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان". يقول ابن عابدين: "إن كثيرا من الأحكام يبينها المجتهد على ما كان في زمانه، فتختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولأصبح مخالفا لقواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد"، نقلا عن الزرقا، المدخل الفقهي العام، م.س، ص١١٠، لعدم التمكن من الوقوف على المصدر الأم.

المطلب الأول: إحراز المباح

يقصد بالإحراز: حيازة* الأشياء المباحة الموجودة على سطح الأرض كتجميع المياه والأعشاب وغيرها، أو ما في الجو كصيد الطيور، أو ما في البحار والمحيطات كصيد الأسماك وتجميع المرجان، والمباح: الأشياء القابلة للإحراز -المذكورة سابقا- ولم يتعين لها مالك.

خلق الله عز وجل كل ما في الأرض للإنسان عامة، دون تمييز بين جنس وآخر أو أمة وأخرى، فيباح لكل إنسان الانتفاع بالثروة الطبيعيسة. قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]، فجميع أفراد المجتمع يتساوون في فرص الانتفاع بالثروة الطبيعية، حيث تفيد كلمة "**جميعا**" في الآية الكريمة؛ أن ما على الأرض من خيرات موضوع على شركة الإباحة[2].

وقال تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[3]، فتقرر الآية الكريمة أن كل ما على الأرض وما فيها من النعم -التي لا تعد ولا تحصى- خلقت لينتفع بها الخلق أجمعون.

وقد أشار رسول الله ﷺ إلى النعم التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع بقوله: "**المسلمون شركاء في ثلاث في الكلأ والماء والنار**"[4]. وقال عليه السلام: "**لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ**"[5].

ويقصد بالكلأ؛ العشب النابت بنفسه في الأراضي، وهو النابت منه في المواضع المباحة التي لا مالك لها"[6]، ولا تقتصر الشراكة على العشب فقط وإنما يعتبر الشجر الذي يتواجد في أرض مباحة، ويصلح طعاما للماشية من المنافع العامة، استنادا إلى قوله تعالى:﴿ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴾[7]، إذ تشير الآية الكريمة إلى المراعي التي تربى فيها السوائم[8]، وعلى ذلك يشترك الناس في العشب وأشجار المراعي بالسوية.

وقد جُعل من يمنع الفضل من الماء والكلأ ممنوعا من فضل الله. قال ﷺ: "**من منع فضل ماء أو كلأ منعه الله فضله يوم القيامة**"[9]. "إذا كان فضل ماء بالفلاة وهناك كلأ لا يمكن رعيه إلا إذا تمكنوا من سقي الماشية من هذا الماء، فيجب عليه بذل هذا الماء للماشية بلا عوض، ويحرم عليه بيعه لأنه إذا باعه كأنه باع الكلأ المباح... فصار ببيع الماء كأنه باع الكلأ"[10].

---

* بحسب هذا المعنى لا تعتبر الأرض من المباحات القابلة للإحراز.

(1) سورة البقرة، آية ٢٩.

(2) الزرقا، المدخل إلى الفقه العام، م.س، ص٢٨٤.

(3) سورة الرحمن، آية ١٠.

(4) سبق تخريجه.

(5) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع فضل الماء، ١١٩٨/٣. البخاري، صحيح البخاري، كتاب المساقاة - الشرب، باب من قال أن صاحب الماء أحق به، ٨٣٠/٢.

(6) الشوكاني، نيل الأوطار، م.س، ج٥، ص٣٤٤.

(7) سورة النحل، آية ١٠.

(8) قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٢١٦٢.

(9) الألباني، صحيح الجامع الصغير، ١١٥١/١. قال الألباني: حديث صحيح.

(10) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج: شرح صحيح مسلم المعروف بشرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، ٢٢٩/١٠.

وفي شراكة الماء، فقد اتفق الفقهاء على أن مياه البحار والأنهار والأودية والعيون في الجبال وسيول الأمطار، مياه مباحة يستوي الناس فيها، فهم مشتركون فيها شراكة إباحة، ينتفعون بها انتفاعهم بالشمس والهواء[1].

أما المراد بالنار[2]؛ فقد اختلف الفقهاء في مقصودها، فذهب بعضهم إلى أن المراد بها الاستصباح من النار والاستضاءة بضوئها، وذهب آخرون إلى أن المراد بها الشجر الذي يحتطبه الناس من الغابات، بينما غيرهم أرادوا بها "الحجارة التي توري النار إذا كانت من مواد الأرض.

ويقول علي الخفيف فيما نقله من نصوص الفقهاء: أن النار التي أضرمت في حطب مباح لا يجوز تحجرها، وليس للإمام إقطاعها لأحد بالإجماع. وأما إذا أشعلها إنسان في حطب يملكه، فله أن يمنع من الأخذ منها، ولكن ليس له أن يمنع من الاصطلاء بها (التدفي)، ولا الاستصباح منها، فلغيره أن يستضيء بها أو يشعل منها[3].

جعل التشريع الانتفاع بهذه المشتركات بالسوية بين الناس، باعتبارها أموالا شائعة لا يجوز احتجازها للأفراد بوصفها موارد ومرافق عامة ضرورية لحياة الجماعة في البيئة العربية فالانتفاع بها للجماعة كلها[4].

ويؤكد السباعي المعنى نفسه فيقول: "إن هذه الأشياء (الكلأ والماء والنار) موارد ضرورية لحياة الناس خاصة مكان الصحراء في تلك العهود (عهد التشريع وما بعده)، لأجل ذلك وجب تأميم هذه الموارد "فكل ما كان مثله (الكلأ والماء) ضروريا لا يصح أن يترك تملكه لفرد أو أفراد"[5].

استنادا إلى شروح حديث رسول الله ﷺ" **المسلمون شركاء في ثلاث...**"، أدخل الفقهاء القدامى والمعاصرون إلى شركة الإباحة، الكثير من أنواع الثروة الطبيعية التي تقبل الحيازة بالإحراز وعلى ذلك تقسم الثروة الطبيعية القابلة للإحراز إلى ما يلي:

أولا: موارد الماء السطحية؛ العيون، ومياه الأنهار ومياه البحار، والأودية وسيول الأمطار، وما لها من منافع؛ أي ما يُنتفع من تياراتها وشلالاتها.

ثانيا: الثروة الطبيعية التي تعيش على الأرض من حيوانات وطيور ونباتات وأشجار، والثروة المعدنية الظاهرة على سطح الأرض، ومحتويات البحار والأنهار.

استنادا إلى التقسيم السابق للثروة، فقد أدرجت تحت الثروة الطبيعية المباحة؛ التي يمكن للفرد أن يحصل عليها بالقدر الذي يُحرزه منها. إلا أن ما يمكن أن يُشكل على المرء هو أن يتراوح مفهوم لفظة إحراز –بحسب الأمثلة التي يسوقها العلماء– بين تجميع محرزات ثمينة القيمة

---

(1) السبكي، تقي الدين بن علي، فتاوى السبكي، مكتبة القدسي، القاهرة، ج١، ص٤٦٣-٤٧٢.
(2) الشوكاني، نيل الأوطار، م.س، ج٥، ص٣٤٤.
(3) الخفيف، علي، "الشركات في الفقه الإسلامي"، بحوث مقارنة، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٢م، ص٦.
(4) قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص١١٢.
(5) السباعي، اشتراكية الإسلام، م.س، ص٨٣.

لندرتها؛ "كإحراز اللؤلؤ والمرجان، وإحراز المعادن"[١]. وبين تجميع محرزات متدنية القيمة؛ "لو جمع الإنسان ماء المطر في وعاء... لو جمع حطبا من البرية... لو نشر الصائد شبكته"[٢]، على أن تحرز مثل هذه المباحات وفقا للقاعدة الفقهية: "**من سبق إلى مباح فقد ملكه**، فلكل إنسان أن **يستولي على ما يستطيع من المباحات**، على أن يكون الاستيلاء بقصد التملك والإحراز"[٣].

هنا يبرز دور نظرية التوزيع في التفريق بين ما يمكن إحرازه من المباحات، وفقا لقاعدة السبق إليه بالإحراز وما لا يمكن.

بداية نؤكد الرؤية المتوافقة مع النظرية محل البحث وهي: أنه لا يسلم إخضاع مطلق المباحات لقاعد **السبق إلى الإحراز**؛ وهذا ليس اعتباطا ولا رغبة بالتميز بالمخالفة، وإنما بالاستناد إلى أدلة عقلية بعد إعادة قراءة النصوص في ضوء التطورات المعاصرة التي طرأت على علاقة الإنسان بالثروة الطبيعية؛ التي تمثل إحدى مباني نظرية التوزيع، ويبرز المنطق التشريعي المفسر لهذه الرؤية في النقاط التالية:

أولا: إن الاحتكام إلى قاعدة "**من سبق إلى مباح فقد ملكه**"؛ يعني أن هناك عنصر منافسة للسبق على المباح في سبيل تملكه، ومن المعروف أن الأرض والبحار مليئة بالثروات الطبيعية التي يكون لها قيمة سوقية مرتفعة جدا؛ كمحتويات البحار من اللؤلؤ والمرجان، والأخشاب الثمينة في الغابات، والأعشاب الطبية النابتة في الأرض؛ وإن جميع تلك المحرزات تعتبر سلعا ذات قيمة بذاتها، وتخضع لقانون المنافسة والاستئثار والاستثناء.

ثانيا: يشهد هذا العصر تطورا تكنولوجيا واسعا في طرق استغلال الثروة الطبيعية؛ وبالتعبير الفقهي في أساليب الإحراز، وحيث كذلك فإن الاحتكام إلى قاعدة السبق إلى الإحراز يعني: تسابق الناس على "الحطب والملح"[٤]، "والأشجار والبراري، وصيد البر والبحر"[٥]، "وحيازة اللؤلؤ والمرجان والمعادن"[٦] وغيرها.

ثالثا: تشير الأصناف الممثلة للمباحات القابلة للإحراز، إلى تشتيت واسع في معنى الإحراز والمحرز، وإذا لم يُضبط معنى المُحرز بقاعدة ينتظم إليها الإحراز، فإن المالية ستكون هي المعيار الذي يحكم توزيع الثروة الطبيعية؛ وبمعنى أكثر دقة: أن الأفراد الذين يملكون رأس مال أكبر، سيحرزون ما قيمته أكبر من الثروة الطبيعية، وهذا لا يسلم وفقا للنظرية المنشودة، إذ أنه يخالف غايتها الأساسية التي هي العدالة التوزيعية.

لأجل ما سبق ترى الدراسة أنه لا يسلم قياس المباحات بإطلاقها على الكلأ والماء والنار، ويكمن تفنيد الرؤيا المغايرة للدراسة في النقاط التالية:

---

[١] الصدر، اقتصادنا، م.س، ص٣٩٤
[٢] مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، م.س، ص٣٣٦-٣٣٧.
[٣] المرجع السابق، ص٣٣٦.
[٤] الخولي، الثروة في ظل الإسلام، م.س، ص٢٥.
[٥] الزرقا، المدخل الفقهي العام، م.س، ٣٦٦.
[٦] الصدر، اقتصادنا، م.س، ص٤٩٤.

أولا: اتفق الفقهاء على أن الماء المباح للانتفاع منه يقتصر على المياه السطحية، ولم يجر الاتفاق على أن الثروة التي تكمن في البحار والمحيطات هي مراد الماء في الحديث الشريف، مثلما أراد بها بعض المحدثين، إذ جعلوا صيد البحر، وحيازة اللؤلؤ والمرجان، وغيرها من الثروة الطبيعية المباحة التي تقبل الحيازة بالإحراز.

إذاً، شراكة الماء المتفق عليها عند الفقهاء -كما في الحديث الشريف- هي المياه التي تستخدم للشرب وسقي الزرع والدواب، وبذلك تخرج الثروة البرية والمائية عن قاعدة السبق بالإحراز.

ثانيا: الكلأ المتفق على أنه من المشتركات؛ هو العشب لأجل رعاية البهائم والدواب، وبذلك تخرج الأعشاب الأخرى* من المباحات.

ثالثا: إن من عظمة التشريع وشموليته وصلاحيته لكل مكان وعصر، أن رسول الله ﷺ قال: "**المسلمون شركاء في... النار**" ولم يكن نص الحديث: المسلمون شركاء في الحطب أو الشجر؛ بالرغم من أن الاحتطاب كان من الأعمال المتداولة في عهد التشريع.

وعلى ذلك فالأمة تشترك في منافع النار لتلبية الحاجات الضرورية مهما اختلفت مصادرها، ففي زمن التشريع كان مصدر الاستضاءة والاستصباح النار المضرمة من الحطب، فكانت الشراكة على الحطب لأجل الحصول على النار، لذلك قال الفقهاء: إذا أضرمت النار من حطب مباح، أو من الحجارة التي توري النار -إذا كانت من مواد الأرض- فيمنع إقطاعها** وحجرها.

إن الاحتطاب في ذلك الوقت – بما أنه لأجل إضرام النار- كان يحرز بالاعتماد على العمل الجسدي، لذلك فالكمية المحرزة منه متواضعة، وقد جعل الفقهاء العمل شرطا لتملك المباح، فكانت فرصة الانتفاع بهذا المصدر متكافئة لجميع الأفراد.

أما في هذا العصر بعد تطور أساليب الإنتاج، فإن من يملك وسائل إنتاج متطورة يمكنه إحراز غابة كاملة بيوم واحد، لأجل ذلك تستبعد الدراسة أن يكون المراد بالنار الحطب بذاته.

إن الصيد بنوعيه البري والبحري، كان يعتمد في العصر القديم على وسائل بسيطة، لا يحرز منها الفرد أكثر من حاجة نفسه وعياله، ولو أنه أراد بيعها فلا يحرز منها إلا الشيء اليسير الذي يعينه على قوت يومه.

في عصرنا الحاضر، إذا أطلق صيد البر والبحر كشركة إباحة، فإنه كفيل لأن يؤدي إلى إثراء الرأسماليين والقضاء على صغار الصيادين، فالجميع يعلم أن الرأسماليين يقيمون مصانع ضخمة -لصيد الأسماك وتعليبها- على البحار والمحيطات، وبتعبير آخر، تقام شركات ملك في داخل شركة الإباحة، **فهل يجيز الشارع إنشاء شركة في داخل شركة دون إذن من الشركاء؟**

تتولى نظرية التوزيع الإجابة على هذا التساؤل، وهي: لا يجوز؛ والذي يجوز لشرعية هذه الشركة؛ موافقة أعضاء شركة الإباحة، وينوب عنهم بالموافقة ولي الأمر.

---

* اكتشفت في مصر أعشاب طبية تنبت بنفسها، وجرى استغلالها من قبل جهة خاصة حققت منها عوائد كبيرة. والشاهد هنا ضرورة التنبه إلى أن المراد بالكلأ ليس مطلق الأعشاب، وإنما الكلأ الذي تأكله الماشية، وهذا من جماليات التشريع وحكمته.

** المقصود بالإقطاع في هذا السياق؛ إقطاع التمليك، فلا يجوز أن يُملك مصدر النار لخاصة الناس.

وحيث إن سياسة ولي الأمر منوطة بمصالح الرعية، وأنه موكل عن الأمة في إدارة شركة الإباحة، فإنه يقع على عاتقه تنظيم الصيد وما يماثله من الأعمال بما يحفظ حق الشركاء.

وأما صيد البر؛ فقد كان في ذلك العصر مصدرا غذائيا للاستهلاك الشخصي، وفي الوقت الحاضر، وبعد أن تطورت أساليب الصيد واستخداماته، لم يبق الهدف منه إشباع حاجة غذائية، إنما أصبح مصدرا للثراء؛ حيث جلود المصيد وفراؤه ومنافع أخرى.

وتعلية على ما تقدم فإن إطلاق الصيد من غير تنظيم واعتباره من المنافع المشتركة الخاضعة للسبق والمنافسة، يخل بالتوازن البيئي الذي يؤثر على الإنسان وعلاقته بالطبيعة.

وبما يتعلق بشراكة الناس بالنار، فترى الدراسة أن المراد منها الإنارة؛ حيث يشترك الناس في المنفعة المتحصلة من النار التي مصدرها مورد مباح، وحيث إن مصدر الطاقة في الوقت المعاصر لم يعد من الحطب، فيلزم استبعاده من الثروة التي تقبل الإحراز بالسبق، فالحطب والحجارة (الفحم الحجري) مثلا، لا ينطبق عليها قاعدة السبق بالإحراز؛ إلا أنها تبقى منافع عامة ينتفع بها الفرد بإذن الإمام، وبدون ذلك يعم الخلف والنزاع بين الخلق للحصول على هذه الموارد، فمن المعلوم أن الأخشاب والفحم الحجري وما شابهها كالصخر الزيتي –الموجود في الأردن بكثرة– تستخدم في الصناعة، فإذا أطلق الإحراز منها من غير إذن ولي الأمر، سيختل ميزان العدالة ويكثر التشاح والنزاع.

تأسيسا على ما سبق؛ فإن صيد البر ومحتويات البحار، والثروة المتواجدة في الغابات، لا يسلم أن تُقاس على الكلأ والماء والنار، ولا تخضع لقاعدة السبق والمنافسة دون تنظيم.

ومن تمام العدل الذي هو مقتضى النظرية المنشودة، فإن شركة الإباحة لا تقتصر على الكلأ والماء والنار، وإنما يدخل في هذه الشركة جميع المنافع التي تتحد معها بالعلة.

ولأجل إضافة منافع أخرى يشترك الناس فيها على استواء بالفرص، لا بد وأن نبين **العلل المشتركة بين المنافع الثلاث، وهي التالية:**

أولا: موارد متجددة

تتحد المنافع الثلاثة التي أشار إليها النبي ﷺ في أنها منافع ناتجة عن مورد متجدد بأصله، ولا تنقطع بكثرة الإحراز، ولا يتوقف تجديدها على فعل الإنسان، فإحراز الماء من النهر أو البحر أو الينابيع لا ينقص من الماء شيئا، ولا ضير من تطبيق قاعدة من سبق إلى مباح ملكه، فالماء مورد متجدد بذاته. قال تعالى:﴿ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾[1].

كما أن إحراز الكلأ من منابته لا يتوقف على زراعة الإنسان، فالكلأ المباح هو النابت بنفسه، ولا يستطيع الإنسان أن يمنع الكلأ من الإنبات، فهو متجدد بذاته ما دام الماء موجودا، والنار (الكهرباء في الوقت المعاصر)، يتم إنتاجها من تيارات المياه وشلالاتها وهذه لا تنضب.

[1] سورة القمر، آية ١٢.

ثانيا: تلبي حاجات ضرورية

تتساوى حاجة جميع أفراد المجتمع للمنافع الثلاث، لذلك أطلقت منافعها للأمة، دونما قيد أو شرط. يقول رسول الله ﷺ: "**المسلمون شركاء في ثلاث..**"[(١)]، في قوله "المسلمون" دلالة على أن رسول الله قد جعل جميع أفراد المجتمع المسلم لهم حق الانتفاع في تلك المنافع، لاشتراكهم في الحاجات الضرورية[(٢)]، وقد بين أحد المحدثين أن العلة في جعل الماء والكلأ والنار شركة بين الناس، أن هذه الأمور كانت من المقومات الضرورية للحياة[(٣)]، فلا يجوز لأحد الاختصاص بها ومنعها عن الآخرين؛ وقد ذكر بعض الأصوليين أن الحق فيها لله، وحق الله هو "ما يتعلق به النفع العام للجميع فلا يختص به واحد دون واحد"[(٤)].

ثالثا: لا تعتبر سلعا نادرة

لا تعتبر المشتركات الثلاثة من السلع النادرة لوفرة المعروض منها، لذلك ليس لها قيمة سوقية مرتفعة لكثرتها وكونها موضوعة على الإباحة، فاستهلاك فرد من تلك المنافع لا ينقص من العرض، والسبق عليها لا يؤثر على المنتفعين الآخرين.

رابعا: لا تقبل الاستئثار

لا يستطيع أي فرد أن يمنع آخر من الانتفاع بهذه المشتركات. قال رسول الله ﷺ: "**ثلاث لا يُمنعن الماء والكلأ والنار**"[(٥)]، وهنا يكمن بيت القصيد! حيث إن تلك المنافع هي الموارد التي تقوم عليها شركة الإباحة، وأن الناس فيها سواء، "ينتفعون بها انتفاعهم بالشمس والهواء"[(٦)]، فلا يملك إنسان منع آخر من الانتفاع بالماء والكلأ والنار، مثلما لا يمنعه من الانتفاع بالشمس والهواء.

بعد أن تعرفت الدراسة إلى آراء الفقهاء القدامى والمعاصرين في ضوابط الإحراز، وبعد أن أعادت قراءة بعض النصوص ذات العلاقة بإحراز المباحات، **خلصت إلى النتائج التالية:**

أولا: انتظمت الأحكام الضابطة لتوزيع الثروة الطبيعية التي تقبل الإحراز، لتشكل اللبنة الأولى في المبنى العام لنظرية التوزيع الإسلامية؛ حيث قعدت الأساس المعتبر في توزيع الثروة الطبيعية فأقرت أن المنافع الثلاث موضوعة على شركة الإباحة.

ثانيا: أقرت بأن جميع الناس يتساوون في فرص الانتفاع بالماء والكلأ والنار، وأن هذه المشتركات تحرز وفقا لقاعدة **من سبق إلى مباح ملكه**، مع تضمينها القاعدة التوزيعية المستنبطة من الأحكام التي تضبط الكم المحرز وهي؛ **لكل فرد أن يحرز بحسب حاجته.**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) النبهان، محمد فاروق، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، دار الفكر، ١٩٧٠م، ص٢٥٦.

(٣) السباعي، اشتراكية الإسلام، م.س، ص١٣٣.

(٤) الشاطبي، أبو اسحق بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ج٢، د.ت، ص٣١٥.

(٥) الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، بيروت، م.س. ١/٥٣٦. حديث صحيح.

(٦) السبكي، فتاوى السبكي، م.س، ص٤٧٠.

ثالثا: كل سلعة أو منفعة تتحد مع المشتركات الثلاثة بالعلة، تعتبر من المنافع (أو السلع) العامة التي يُسبق إليها بالإحراز، حيث إن الناس بالاستواء في التمكن من الانتفاع بها، ولا يتحقق الاستواء إلا أن تكون فرص الانتفاع متكافئة لجميع الأفراد.

وأتعجل قبل بسط دور الدولة ووظيفتها الكفائية القول: إن الدولة مسؤولة عن توفير جميع السلع التي لا تقبل الاستئثار، وذلك لحاجة المجتمع لهذه السلع وعجزه (المجتمع) عن إنتاجها، فيقع على عاتق الدولة توفير العرض اللازم من المشتركات الثلاثة (الماء والكلأ والنار)، والتي تسمى السلع العامة ويندرج تحت المنافع العامة جميع السلع التي لا تقبل الاستثناء والاستئثار كالطرق والجسور والمساجد... ، وما صارت هذه شركة للناس إلا لأنها من المرافق الحيوية التي لا تصلح للملكية الفردية، والحكمة من ذلك أن لا يُترك مورد عام حيوي وضروري، يخضع لرغبات آحاد الناس إن شاء أمسك وإن شاء أرسل.

رابعا: استبعاد السلع التي تقبل الاستئثار والاستثناء من شركة الإباحة؛ فأي ثروة طبيعية لا تشترك مع المنافع الثلاث (الماء والكلأ والنار) في العلل سابقة الذكر، لا يسلم إخضاعها لقاعدة السبق بالإحراز، لتعذر تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص، لأجل ذلك يجب أن ينظم الإمام أسس الانتفاع بها، إذا ما أريد استغلالها لغايات تجارية أو صناعية لتجنب النزاع بين المتنافسين، على أن يُستثنى من ذلك أعمال الصيد الفردية.

وتعلية على ما تقدم؛ فإن الرؤية التي تبنتها الدراسة في توزيع المباحات، تتفق والواقع الحالي لاعتبارات كثيرة من بينها: أسباب تنظيمية تتعلق بإدارة الموارد الطبيعية، وأسباب قضائية لتجنب الخلف والنزاع بين الناس، وأسباب بيئية وصحية كالمحافظة على البيئة.

خامسا: القواعد الضابطة لتوزيع المباحات هي:

١. العمل الاقتصادي المسوغ اجتماعيا، سبب منشئ لحق التملك بالمباحات.
٢. الإحراز بحسب الحاجة.
٣. يمنع الاختصاص بالثروة المباحة التي تقبل الاستثناء دون إذن من ولي الأمر.

المطلب الثاني: إحياء أرض الموات

الأرض هي الثروة الطبيعية الأم، وتعتبر من أهم عناصر الإنتاج بإجماع فقهي واقتصادي. وقد أشارت نصوص قرآنية كثيرة إلى ثروات الأرض؛ ظاهرها وباطنها، وبينت منافعها للإنسان، وأن فيها معاشه وأسباب رزقه.

لقد سخر الله الأرض للإنسان لأجل أن يستمد منها مقومات معاشه، فمكنه الله منها كي يستطيعها، وهذا لا ينجز إلا بأعمال الإعمار. فبغير العمل والسعي لن ينال منها "الرزق الذي هو:

كل ما أودعه الله في هذه الأرض من نباتات وأعشاب وغابات، وأرزاق مخبوءة في جوف الأرض من معادن جامدة وسائلة[1].

وحيث إن الأرض مقسمة إلى: أرض عامرة؛ لما يوجد فيها من زرع أو ماء أو بناء، وأرض ميتة لا حياة فيها؛ ذهب الفقهاء إلى أن الأرض الميتة التي ليست فيها أسباب الحياة، ولا هي ملك لأحد، أرض مباحة يحث الشارع على إحيائها.

ولكن ماذا يقصد بأرض الموات؟ وما كيفية إحيائها؟

يقول رسول الله ﷺ: "**من أحيا أرضا ميتة فهي له**"[2].

تُعرف الأرض الموات بأنها: الأرض التي لا ينتفع بها لانقطاع الماء عنها، أو لغلبته عليها، وليست مملوكة لأحد، وأن تكون خارجة عن البلد، وإحياؤها يعني: التسبب للحياة النامية ببناء أو غرس أو كرب (حراثة) أو سقي، ليجعل الأرض صالحة للزراعة والسكن[3]، وأنه: "لقب لتعمير دامر الأرض بما يقتضي عدم انصراف المعمر عن انتفاعه بها"[4]. وقال الشافعية: "إحياء الموات عمارة أرض لا مالك لها"[5].

تشير التعريفات السابقة إلى أن الأرض القابلة للإحياء هي؛ أرض بعيدة عن العمران، لا حياة فيها، مقطوعة عنها الماء، وليست في ملك أحد، ولا يوجد فيها اختصاص لفرد أو جماعة. وأن أسباب إحيائها تكمن في جلب الحياة لها بصور مختلفة؛ كغرس الأشجار، والبناء، وأعمال البنية التحتية؛ "كإقامة الجسور والسدود لحبس ماء السيول، أو إقامة الجسر على النهر، أو شق القناة والترعة"[6]، "وتفجير العيون، وإزالة الماء من الأرض المغمورة، وتسوية الأرض وتعديلها، وكسر الأحجار"[7]، وجميع الأعمال التي يتعارف عليها الناس على أنها إحياء.

ولكن هل تعتبر أعمال الإحياء مسوغا كافيا لاختصاص الفرد في أرض ميتة؟

تتولى نظرية التوزيع الإجابة عن هذا التساؤل، وذلك من خلال مناقشة آراء الفقهاء بما يتعلق بضوابط إحياء الموات، على أن تُذيل برؤية تتبناها الدراسة تتفق ومنطوق النظرية محل البحث.

ضوابط الإحياء

أولا: الإذن من ولي الأمر: يشترط أبو حنيفة لأجل إحياء الأرض الإذن من ولي الأمر، فإن لم يأذن كان الإحياء ممنوطا والأثر باطلا، فلا بد من الإذن فيه لثبوت الملك[8].

---

[1] قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٣٦٣٨-٣٦٤٠.

[2] سبق تخريجه.

[3] ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٤٣١.

[4] الرصاع، محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، المطبعة التونسية، تونس، د.ت، ص٤٠٧.

[5] البيضاوي، عبد الله بن عمر، الغاية القصوى، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٢م، ج٢، ص٦٣٥.

[6] ابن عابدين، الحاشية، ج٦، ص٤٣٣.

[7] الصاوي، بلغة السالك، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت، ج٢، ص٢٧٣.

[8] استدل أبو حنيفة بقياس الإحياء على الغنيمة، فالإمام هو المختص بتوزيع الغنائم. وهذا الإعلان عن الرسول ﷺ تصرف منه بطريق الإمامة والرئاسة، لا بطريق الشرع والنبوة. ابن عابدين، الحاشية، م.س، ج٦، ص٤٣٢.

أما الشافعية والحنابلة والصاحبان من الحنفية، فإنهم لا يشترطون إذن الإمام لثبوت الملك في الإحياء، واستدلوا بإطلاق الحديث، وأن هذا إذن من الرسول ﷺ ويكفي في الإحياء، فلا يشترط الإذن في ظاهره إلا أنه يستحب إذن ولي الأمر خروجا من الخلاف[١].

وهنا يبرز دور النظرية إذ تعمل على تحقيق مصالح العباد، فترجح الرأي الحنفي الذي يشترط إذن الإمام للإحياء؛ والمنطق التشريعي المفسر لهذا الرأي هو: بالنظر إلى التطور التكنولوجي الذي تشهده وسائل الإحياء المختلفة، فإن إطلاق الإحياء دون تنظيم من ولي الأمر، يجعل الأراضي المباحة تؤول إلى أصحاب الآلات المتطورة، حيث تقتصر التكنولوجيا على آحاد الناس، وهذا يؤثر بشكل سلبي على علاقة الناس بعضهم ببعض، التي تنعكس على الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك؛ وبذلك يحظى صاحب الآلة بفرصة تفوق صاحب اليد العاملة، وهذا مناقض للعدالة التي هي غاية النظرية.

ثانيا: أن تتقيد مساحة الأرض محل الإحياء بقدرة المحيي على استغلالها، فالشارع يمنع تعطيل الأرض أو تحجيرها، لقول رسول الله ﷺ: **"من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لمحتجز حق بعد ثلاث"**[٢]، وما أثر عن "عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه نفى الحق في الأرض المحتجرة بعد ثلاث سنين"[٣].

ثالثا: القصد العام للإحياء

اتفق الفقهاء على اشتراط القصد العام للإحياء، لأنه تصرف شرعي تترتب عليه أحكام، فلا بد من توفر القصد له لثبوت الملك وغيره، فيشترط توفر النية حتى ينصرف العمل إلى الإحياء[٤].

رابعا: القصد الخاص للإحياء

اشترط بعض الفقهاء القصد الخاص بالإحياء؛ أي أن يعين قصده من الإحياء، فهل هو بناء لمسكن؟ أو حظيرة حيوانات؟ أو تهيئة الأرض للزرع؟ ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى القول؛ بأنه لا يشترط في الإحياء توفر القصد الخاص، ويكفي القصد العام[٥]، بينما ذهب الشافعية إلى القول؛ أنه يشترط القصد الخاص في الإحياء[٦].

وحيث إن النظرية تعطي دورا مهما للتوازن الاجتماعي، فإن الدراسة ترجح الرأي المتفق وأهداف النظرية في توزيع المنافع لتشمل شخوص المجتمع بأكمله، لأجل ذلك ترجح اشتراط القصد الخاص، والحكمة المستترة في القصد العام والخاص هي: أن تعيين القصد يعمل على

---

(١) الخطيب، محمد الشربيني، مغني المحتاج، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م، ج٢، ص٣٦١.

(٢) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى المشهور بسنن البيهقي، تحقيق: محمد عطا، دار المعارف، بيروت، ١٣٤٤هـ، ١٤٢/٦. ورد في سنن البيهقي على أنه حديث نبوي. بينما ذكر أبو عبيد في كتاب الأموال أن الزيادة في الحديث (وليس لمحتجز فوق ثلاث) من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) البابرتي، أكمل الدين، العناية على شرح الهداية، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، ١٣١٨هـ، ج٨، ص١٣٨.

(٤) الزحيلي، محمد، إحياء الأرض الموات، مركز النشر العالمي، جدة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص٤٦.

(٥) الدسوقي، الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج٤، ص٧. الصاوي، بلغة السالك، ج٢، ص٢٧٤. ابن قدامة، المغني، ج٦، ص٢٠٤.

(٦) النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج٥، ص٣٩١. الخطيب، مغني المحتاج، م.س، ج٢، ص٣٦٥.

توزيع أراضي الإحياء بشكل متوازن بين الأقاليم، فيدفع نحو تنمية اقتصادية متوازنة موزعة بعدالة لينال خيرها جميع أفراد المجتمع؛ وهذه إحدى أهداف نظرية التوزيع.

كما أن توفر القصد الخاص يعين ولي الأمر على تنظيم البلاد من الناحية الديموغرافية والتنموية، إذ أنه يأذن بإحياء الأرض لأجل إعمارها بمسكن في منطقة تصلح للسكن، ويأذن ببناء حظيرة حيوانات في منطقة تسمح لمثل هذا الاستثمار، وهكذا..

هل تملك الأرض بالإحياء؟

اختلف الفقهاء في مسألة تمليك أرض الموات بالإحياء، بحسب نوع الأرض وكيفية ضمها إلى بلاد المسلمين، إلا أن التفصيل في أنواع الأرض وكيفية حيازة المسلمين لها خارج عن الدراسة، لذلك ستقتصر الدراسة على ذكر أراء الفقهاء حول تملك أرض الموات دون النظر إلى كيفية حيازتها بالأصل، خاصة وأن معظم الدول الإسلامية قد قسمت أراضيها إلى نوعين فقط هما: أراض تابعة للدولة، وأراضي مملوكة. فنبدأ من حيث إنتهت إليه الدول في تقسيم أراضيها. وعلى هذا فأقوال الفقهاء انقسمت إلى قسمين:

الأول[1]: ذهب بعض الفقهاء إلى أن الإحياء يفيد الملكية الكاملة؛ أي أن المحيي يملك رقبة الأرض ويحق له استعمالها، واستغلالها بالانتفاع بها، ويملك حق التصرف الكامل في البيع وغيره، وتنتقل إلى ورثته من بعده، مستدلين بما نقل عن النبي ﷺ في أحاديث الإحياء التي ترتب الملك للمحيي بإطلاق، فمن ذلك قوله ﷺ: "**من أحيا أرضا ميتة فهي له**"[2]، وروت السيدة عائشة رضي الله عنها، أن الرسول ﷺ قال: "**من أحيا أرضا ميتة فهي له... وليس لعرق ظالم فيه حق**"[3]، وهذا دال على جواز تملك الموات بالإحياء، على أن لا يكون قد سبق إليها أحد؛ أي ليست الأرض الميتة مملوكة لمسلم.

الثاني[4]: ذهب الإمامية إلى أن موات الأرض ملك للإمام لا يملكه أحد، فالإحياء يفيد ملك المنفعة فقط لا ملك الرقبة، فيثبت بالإحياء حق الاستعمال الشخصي، ولا يملك المحيي حق التصرف بالبيع وغيره ولا تنتقل إلى ورثته وإنما بإحياء جديد منهم.

ولكن ما قول الفقهاء في حال أن ترك المحيي العمل في الأرض وعادت أرض موات؟ هل تبقى في ملكه أم تعود مواتا فتقبل الإحياء من شخص آخر؟

ذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى دوام الملكية ولو ترك الإحياء، فالأرض لا تعود مواتا، ولا يجوز لغير المحيي الأول إحياؤها، لأن الملك للدوام ولا يخرج عن صاحبه إلا بسبب مشروع، قياسا على سائر أسباب الملك كالشراء والميراث[1].

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، م.س، ج٨، ص٣٨٥٢. الخطيب، مغني المحتاج، ج٢، ص٣٦١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أنظر: الصدر، اقتصادنا، م.س، ص٤١٦-٤٣١.

بينما قال المالكية[٢] في المشهور من المذهب، إن ملكية الأرض المحياة مرتبطة بالإحياء والبناء والعمل والزراعة، فإن ترك المحيي ذلك، واندرست الآثار فيها وطال الزمن على ذلك وعادت الأرض مواتا، يملكها الآخر بالإحياء الجديد، لأن علة الملكية الإحياء فإن زالت العلة عاد المعلول وينتفي الحكم لانتفاء علته.

هنا يبرز دور نظرية التوزيع بوصفها سببا مفسرا لتبني الرأي الأول الذي يقضي بتملك المحيي للأرض المحياة، ما دام الأساس الحقوقي الذي يستحق لأجله موضوع التوزيع حاضرا، وزوال أحقية التملك عندما يغيب الأساس الحقوقي المسوغ للتملك.

والحكمة التشريعية في ذلك هي: أن إحياء الأرض يعني أن المحيي قد أحدث في الأرض منفعة؛ وبالتعبير الاقتصادي قد ألحق قيمة مضافة إلى الأرض، وحيث كذلك فله أن يبيعها ما دامت فيها حياة؛ فالبيع حاصل على ما أضاف من قيمة، وله أن يورثها إن مات عنها وفيها حياة؛ فالورثة استحقوا الأرض بعمل المورث، وهذه القسمة تستند إلى العدل، وتؤول إلى الاستقرار.

أما إن درست الأرض وطال عليها الزمن وعادت أرض موات، فيلزم أن يزول حق التملك، وذلك بسبب غياب الأساس الحقوقي، وهو وهذه الحالة العمل المتراكم المتمثل بالإحياء، وحيث كذلك يتعين الرأي الثاني على أنه هو الراجح، فالملكية تثبت بحكم شرعي وتزول بحكم شرعي، وقد ثبت حكم الملك بالإحياء، فإذا زال الإحياء زال الملك، والله أعلم.

على أن هذا الرأي لا يُعد مناقضا لأحقية المحيي في التملك؛ فالمفارقة بينه وبين رأي الإمامية، أن الثاني لا يسمح ببيع الأرض المحياة أو توريثها ولو أنها لم تندرس أو تتعطل بين يدي المحيي، لأن المذهب الإمامي لا يجيز تمليك الرقبة بالأصل.

أما نظرية التوزيع فإنها تقرر أن إحياء الأرض أساس حقوقي يُنشئ حق التملك، وبذلك يمكن للمحيي أن يتصرف بالأرض كالملك الأصلي، فيسمح له ببيعها وتوريثها ما دام متواجدا فيها عمل متراكم يوصفها بالأرض المحياة.

أما إذا تعطلت فترى الدراسة أن على ولي الأمر أن يمنح المحيي الأول مهلة لإعادة إحياء الأرض لأنه هو صاحب الحق الأول فيها، فإن لم يستطع بأي صورة من صور الإحياء، فللإمام الحق في ردها إلى الأرض المباحة ليعاد إحيائها من جديد.

وتعلية على ما سبق، فإن من مقاصد النظرية، تكثير الخير وعمومه في بلاد المسلمين، ودفع النمو الاقتصادي، وإذ ذاك فإن الرأي الذي تتبناه الدراسة يعمل على تحفيز الأفراد على إعمار الأرض واستغلالها، ففي حق التملك بالعمل الاقتصادي؛ فإن الإنسان مفطور على حب التفرد بثمار جهده، فإذا صارت ملكه وخاصته أقبل على استغلالها بإنتاجية مرتفعة، فيزيد النفع للخاصة

---

(١) القرافي، أحمد بن ادريس، الفروق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٦هـ، ج٤، ص١٨. البهوتي، منصور بن ادريس، كشاف القناع، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩٤هـ، ج٤، ص٢٠٦. ابن قدامة، المغني، ج٦، ص١٦٤.

(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، م.س، ص٦٦.

والعامة، "وبدون السماح بالاختصاص أو التملك ستبقى صور استغلال الأرض بدائية تقتصر على الصيد والاحتشاش والاستقاء واستخراج المعادن على النطاق الفردي، وهي صور لا تتطلب استثمارات ثابتة أو معمرة مما يبقي إنتاجية الأرض منخفضة"(١).

وفي السماح بإحياء الأرض من آخر، في حال أنها عادت أرض موات، فإنه يعتبر الرأي الأمثل لأجل استخدام أمثل للموارد؛ فتعطيل الأرض يفوت على المجتمع منافع جمة، ويناقض قصد الإحياء الذي هو نفع الذات والجماعة من خيرات الأرض، وإعادة توزيع ما يتعطل من الأرض يضمن دوام المنفعة للجميع، ويحرز منافع أخرى تذكر الدراسة منها:

١. إحياء الأرض يعني: إحياء ثروة ميتة وتحويلها إلى مال له قيمة سوقية، فيزيد الإنتاج الزراعي ويكثر القوت، ويعم الخير على الخلق.
٢. تحقيق التوازن؛ فيتوزع الخلق والقوت، من الحضر إلى المناطق المعمورة بفعل الإحياء.
٣. زيادة العاملين، ونقص العاطلين والمتبطلين والمتسولين، فالصدقات لا حظ فيها لقسوي ولا لغني مكتسب قادر على العمل.
٤. تزيد حصيلة الزكاة بزيادة أراضي الإحياء للغرس والزرع، إذ يجب على نتاجها العشر إن كانت تسقى بماء السماء، وبدون نفقات إضافية، وإلا فنصف العشر(٢).
٥. الإحياء يعضد الإنتاج الصناعي، ويوسع التجارة: حيث إن القطاع الزراعي قطاع كثير التشابك، فيعزز من التجارة بتوفير العرض الزراعي اللازم للتبادل، ويغذي القطاع الصناعي بمواد أولية، ويلبي حاجة المستهلك الغذائية.
٦. يحقق التوازن العادل لمصادر الإنتاج لأفراد الأمة، وإن اقترن بمساعدات من الدولة، وتنظيم من إدارتها، وإشراف مباشر من هيئاتها، فإنه يقضي على استغلال الملاك للفلاحين، ويزيل ويلات ومآسي ومشاكل النظام الإقطاعي والرأسمالي القائم في كثير من البلاد، فتتحقق العدالة بين الناس، وتقل الفوارق الطبقية والاجتماعية بينهم(٣).

تعرفنا إلى الإحياء وشروطه وفوائده، ولكن ما قول الشارع فيمن يعتزم إحياء أرض ميتة، فأحاطها بحجارة أو سور أو بغير ذلك مما يحاط به؟ والإجابة عن هذا التساؤل يدفع الدراسة لأن تنتقل إلى بحث آخر، فتوضيح المسألة يحتاج لإطالة الشرح والتفصيل، فإلى مطلب التحجير.

---

(١) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص١٦.
(٢) أبو زهرة، محمد، في المجتمع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص٤٨.
(٣) أبو زهرة، في المجتمع الإسلامي م.س، ص٥٠.

المطلب الثالث: تحجير أرض الموات

قال الرسول ﷺ: "**من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لمحتجز حق بعد ثلاث**"[١].

يقصد بالاحتجاز أو التحجير في الاصطلاح الفقهي: منع الغير من الإحياء[٢]، "وضرب حدود حول ما يريد إحياؤه"[٣]، أي أن يحيط الأرض بالحجارة أو الأشواك وغيرها.

ضمن المفهوم السابق؛ هل يملك المتحجر ما تحجره؟ انقسمت آراء الفقهاء إلى قولين:

الأول[٤]: إن المتحجر يملك ما تحجره ملكية مؤقتة إلى ثلاث سنين، لأن النبي ﷺ نفى الحق بعد ثلاث سنين، فيدل على أن حقه قائم خلالها.

الثاني[٥]: ما اتفق عليه العلماء على أن التحجير لا يعتبر إحياء، ولا يصلح سببا للتملك، لكن المتحجر أحق بالأرض المتحجرة من غيره، وينتقل هذا الحق إلى وارثه عند الجمهور، ويبقى الحق للمتحجر خلال ثلاث سنوات، فإن لم يفعل أخذها الحاكم منه وأعطاها لغيره.

وذهبت المذاهب الأربعة إلا المالكية[٦]: أن الحكم في كون المتحجر أولى من غيره هو حكم دياني، فيما بين العبد وربه من حيث المؤاخذة والجزاء، أما الحكم القضائي الذي يبت به القاضي فهو أنه لا حق للمتحجر في الأرض، فإن أحياها شخص آخر قبل مضي المدة فقد ملكها، لوجود سبب الملك وهو الإحياء.

ونص الشافعية والحنابلة على تحديد المدة عرفا، فإن طالت مدة المتحجر كنحو ثلاث سنوات، فإنه يؤذن (المتحجر) بذلك، ويخير بين الإحياء والتملك، وبين الترك لمن يحييها، حتى لا يضيق المتحجر على غيره، فإن أبدى المتحجر عذرا للتأخير، وطلب مهلة للإحياء، أمهل شهرين أو ثلاثة شهور حسبما يراه الحاكم، ومع ذلك فإن أحياها آخر خلال مدة الإمهال ملكها عند الشافعية وقول عند الحنابلة لأنه قام بالإحياء فعلا وحقيقة[٧].

هنا يتجلى دور نظرية التوزيع بمنطقها التشريعي في تفسير الرأي الذي ترجحه الدراسة؛ فالتحجير يعني منع الغير من التصرف بالأرض المحتجزة، فإن كان المتحجر أراد تهيئ الأرض للإحياء صح التحجير بنية الإحياء، أما إن طالت مدة التحجير، وامتد تعطيل الأرض، فإن المحتجز يخير بين أن يمضي في إحياء الأرض فتكون له، أو أن يتركها لتكون لمن يحييها ويعمرها، على أن تحدد مدة التحجير عرفا؛ أي بالنظر إلى عموم الأحوال وقتئذ، وهذه القسمة تحقق غاية النظرية التي هي العدل، وتُنجز بعضا من الفوائد الاقتصادية. ففي منح المتحجر

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ابن عابدين، الحاشية، ج٦، ص٤٣٣.

(٣) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، م.س، ص٤٠٩.

(٤) البابرتي، العناية على شرح الهداية، ج٨، ص١٣٨.

(٥) ابن عابدين، الحاشية، ص٤٣٣. الكاساني، ج٨، ص٣٨٥٣. الصاوي، بلغة السالك، ج٢، ص٢٧٤.

(٦) الخطيب، مغني المحتاج، ج٢، ص٣٦٧. البيضاوي، الغاية القصوى، ج٢، ص٦٣٦. ابن عابدين، المرجع السابق، ص٤٣٣. الكاساني، بدائع الصنائع، ج٨، ص٣٨٥٣.

(٧) البهوتي، كشاف القناع، ج٤، ص٢١٤. ابن عابدين، الحاشية، ص٤٣٣.

فرصة لأجل المضي في الإحياء، فإنه يحفظ حقه في أولوية الإحياء، وهذا هو العدل. أما في استرجاع الأرض من المتحجر وإعادة توزيعها، فإنه يمنعه من التعسف في استخدام حق الإحياء، فلا يعتبر التحجير مسوغا للملك، إذ أن احتجاز الأرض يعني تعطيلها، وحجبها عن الغير. ومنع الاحتجاز والسماح للغير بإحيائها يعني: استخدام الموارد الطبيعية على نحو أمثل، الأمر الذي يؤدي إلى تكثير الخير وعموم النفع على المجتمع.

المطلب الرابع: إقطاع الأرض

عن وائل ابن حجر "**أن النبي ﷺ أقطعه أرضا بحضرموت**"[١]. "**وأن النبي ﷺ أقطع بلال بن الحارث المزني معادن القبلية**"[٢].

يعرف الإقطاع بالاصطلاح الفقهي بأنه: "تسويغ الإمام من مال الله شيئا لمن يراه أهلا لذلك، وأكثر ما يستعمل في الأرض، وهو أن يخرج الإمام منها لمن يراه ما يحوزه، إما أن يملكه إياه فيعمره، وإما بأن يجعل له غلته مدة"[٣]، والإقطاع يكون تمليكا وغير تمليك[٤]، ويقول الإمام الشافعي: "إنما يقطع من الأرض ما لا يضر بالناس وما يستغنى به وينتفع به... وقد أقطع رسول الله ﷺ الدور والأرضين"[٥].

تفيد مصطلحات الإقطاع بما يلي:

١. عطاء السلطان من مال لم يتعين له مالك.

٢. الإقطاع يسوغ تملك رقبة المال المُقطع، أو غلته؛ كلها أو جزء منها.

٣. الإقطاع يقع على ما لا يضر بالناس.

٤. الإحياء والإقطاع متممان لإصلاح الأراضي المهجورة واستغلال الأرض المعمورة.

وحيث إن الإقطاع لا يكون إلا من مال لم يتعين له مالك، فإذا كان من مال عامر كالنخيل – كما فعل النبي ﷺ بأن "**أقطع الزبير نخلا**"[٦]– فإنه يلبي هدفين:

الأول: استغلال الموارد الاقتصادية وذلك بتعيين من يداوم على تثميره فيستحق غلته.

الثاني: إعانة المُقطع له بإعطائه من مال الله أسباب رزقٍ وتكسب.

روت أسماء بنت أبي بكر إذ قالت: "تزوجني الزبير **وما له في الأرض من مال ولا مملوك ولا شيء غير فرسه**... قالت: وكنت أنقل النوى من **أرض الزبير التي أقطعه** رسول الله ﷺ"[٧].

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخراج والفيء، باب في إقطاع الأرضين، ١٨٩/٢، قال الألباني: حديث صحيح.
(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخراج والفيء، باب في إقطاع الأرضين، ١٨٩/٢، قال الألباني: حديث حسن.
(٣) ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني، فتح الباري: شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م، ج٥، ص٤٧.
(٤) ابن قدامة، المغني، م.س، ج٦، ص١٨١.
(٥) الشافعي، الأم، ج٤، ص٤٧.
(٦) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخراج والفيء، باب إقطاع الأرضين، ١٩٣/٢. قال الألباني: حديث حسن صحيح.
(٧) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق، ١٧١٦/٤.

ثمة نتيجة مدركة تُفسر منطق التشريع في إقطاع الزبير أرضا عامرة، استنادا إلى حديث أسماء، هي: أن مبرر إقطاع العامر يكمن في شرطين؛ الأول: القدرة على استغلال القطيعة، والثاني: حاجة المُقطع له للقطيعة؛ ودليل ذلك أن النبي عليه السلام، قد أقطع أرضا عامرة بالنخيل للزبير الذي لا مال له ولا شيء عنده، فعدالة التوزيع تقتضي أن لا يُقطَع لغني ليسبق به قويا محتاجا، فكان هذا مبرر إقطاع العامر، والله أعلم.

وتعلية على ما تقدم ولتمام النفع بالموارد الاقتصادية، أن تعددت سياسات التوزيع بطريق الإقطاع، فكانت ثلاثة أقسام؛ إقطاع تمليك، وإقطاع إرفاق، وإقطاع استغلال، ولكل منها مزايا تحقق مصالح الرعايا.

إقطاع التمليك

وهو إقطاع للرقبة[١]، "وأن يعطي الإمام من يراه أهلا مواتا يحييه ويتصرف فيه تصرف المالك سواء أكان ذلك أرضا أم غيرها"[٢].

يقول ابن جماعة: "لا يجوز أن يقطع الإمام أراضي بيت المال من غير الموات إقطاع تمليك، لأنها كالوقف المؤبد على مصالح المسلمين... ولكن السلطان يفعل فيها ما هو الأصلح من استغلاله لبيت المال، أو ضرب خراج عليه لمن يعمل فيه، إن رأى ذلك أو يقطعها إقطاع استغلال"[٣].

أما ابن نجيم فيقول: اعلم أن ما أقطعه السلطان من أملاكه (أملاك الدولة) أو من موات بشروطها، يصير ملكا للمقطع، وليس لأحد إخراجها عنه، لأنه صار مالكا للرقبة ويصح منه سائر التصرفات الثابتة للملاك، وتورث عنه كسائر أملاكه، وعليه وظيفتها من عشر أو خراج، أو ما يراه الإمام[٤]. ويجتهد السلطان في أموال بيت المال وإقطاع الموات[٥].

هنا يبرز منطق التشريع في النهي عن إقطاع العامر من أراضي بيت المال إقطاع تمليك، كونه يتضمن عملا قديما متراكما؛ أي منفعة حاضرة وتلك المنفعة تعود ملكيتها لكافة المسلمين، فيجري على رقبته (العامر) حكم الموقوف المؤبد. أما إقطاع الموات فلا يُنتفع به إلا بعمل أو نفقة يبذلها المقطع له، فالذي يسوغ ما يملكه المقطع إحداث أمر في الموات.

وتعلية على ما تقدم، فإن نظرية التوزيع تُعنى بتوظيف الموارد على نحو أمثل، فيكثر الخير ويعم جميع أفراد المجتمع. يقول أبو يوسف في ذلك: الأرض عندي بمنزلة المال، فللإمام أن

---

(١) الزحيلي، إحياء الأرض الموات، م.س، ص٨٨.
(٢) السميح، محمد بن علي، ملكية الأرض في الإسلام، مركز الدراسات الإسلامية، الرياض، ١٩٨٣م، ص١٦٤.
(٣) ابن جماعة، بدر الدين بن ابراهيم، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، دائرة الشؤون الدينية، الدوحة، ص١١٠.
(٤) ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، رسائل ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص٥٤-٥٥.
(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص١٨٨.

يجيز من بيت المال بالذي يرى أنه خير للمسلمين، وأصلح لأمرهم.. ولا أرى أن يترك أرضا لا ملك لها لأحد فيها ولا عمارة، حتى يقطعها الإمام، فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج "[١].

فيتخير الإمام لما يراه من المصلحة، كأن يُملك الأرض أو منفعتها ويجني خراجها، أو أن يملك منفعتها فقط لمن هو أهل من المسلمين لاستغلالها مدة معينة ثم ترد إلى بيت المال.

كما يشترط الفقهاء في إقطاع التمليك أن يكون في حدود ما يستطيع المقطع له إحياءه، فلا يقطع لأحد إلا بما يقدر على إحيائه لئلا يدخل الضرر على المسلمين من غير فائدة[٢]. واستدلوا على ذلك بأن **النبيﷺ أقطع بلال بن الحارث العقيق أجمع، فلما ولي عمر، أراد أن يسترجع الأرض من بلال، فتذرع بأنها قطيعة رسول الله، فقال عمر لبلال: إن رسول اللهﷺ لم يقطعك لتحجزه عن الناس، لم يقطعك إلا لتعمل، خذ ما قدرت عليه ورد الباقي**[٣]. ويشترط الحنابلة دوام المصلحة في الإقطاع لدوامه، فلو تبدلت المصلحة فسخ الإقطاع، وعادت كما كانت، لأن الحكم يدور مع علته[٤].

هنا يتجلى دور نظرية التوزيع بوصفها سببا مفسرا لاسترجاع ما أقطع من الأرض، وذلك لانقطاع الأساس الحقوقي المسوغ لدوام القطيعة. فلما انقطعت المنفعة المتحصلة من القطيعة، زال حق المُقطَع له في ملك الإقطاع، وتعلية على ذلك فإن في إعادة تقسيم الأرض على من يستطيعها، يكثر الخير على المسلمين، فاسترجاع ما ثقل على قدرة بلال، إنما لعلة الإقطاع، وهي الإحياء والتعمير، لا الحجر والتعطيل.

إقطاع الإرفاق أو الارتفاق

هو أن يعطي الإمام أحد الرعية مكانا من أملاك الدولة أو بيت المال لزمن معين، على أن لا يضر بأحد، وهذا لا يفيد ملك الرقبة بالإجماع[٥]. مثل الرباطات والرحاب، ومقاعد الأسواق، فللإمام أن يقطعها من يشاء ويجلس فيها للتجارة وغيرها، إذا كان لا يتضرر المارة به[٦].

والحكمة الشرعية في إقطاع الإرفاق، وأنه تمليك منفعة لا تمليك العين، أن ما يندرج تحت هذا الإقطاع إنما هو من المنافع العامة التي يشترك فيها الناس بالسوية، فلا يجوز إقطاعه إلا لخدمة يشترك الناس في منفعتها؛ كتقديم خدمة تنفع العامة أو بيع مما يحتاجه الناس من السلع.

---

(١) ابو يوسف، الخراج، م.س، ص٦١.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٨، ص٣٨٥. الخطيب، مغني المحتاج، ج٢، ص٣٦٨. البيضاوي، الغاية القصوى، ج٢، ص٦٣٦.

(٣) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٤٠٨.

(٤) البهوتي، كشاف القناع، ج٤، ص٢١٧.

(٥) الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٤هـ، ١٩٤٨م، ص٨٩.

(٦) السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر، الحاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت، ج١، ص٢٧.

إقطاع الاستغلال

إقطاع الاستغلال هو[1]: أن يقطع الإمام بعض الأراضي التي يجوز إقطاعها لمن يستغلها بنفسه ونوابه من غير تأبيد ولا تمليك. وللإمام أن يقطع (إقطاع استغلال) لمن يعمل فيها بنفسه مدة من الزمان أو مدة حياته، سواء أكان ذلك نظير شيء أم لم يكن.. وأنه إذا أقطعها لأحد فإنما يقطعها له انتفاعا لا تمليكا"[2].

يقول الماوردي: "العامر لا يجوز إقطاع رقبته... والسلطان فيه بالخيار بين أن يستغله لبيت المال، وبين أن يتخير من ذوي المكنة والعمل من يقوم بعمارة رقبته بخراج يوضع عليه، مقدر بوفور الاستغلال ونقصه كما فعل عثمان رضي الله عنه ويكون الخراج أجرة تصرف في وجوه المصالح"[3].

وحيث تلك النقول، فإن الحكمة الشرعية في توزيع الأرض بطريق الاستغلال تتلخص بالآتي:

١. لا يصح إلا إقطاع السلطان العادل الذي ينظر الأصلح للمسلمين، فلا يحابي به أحد؛ وهذا الشرط يضمن اختيار الأكفاء من المسلمين، ويحقق العدالة التوزيعية، والكفاءة الاقتصادية.

٢. إقطاع الاستغلال من أجل الاستثمار والانتفاع المؤقت بالمقطع؛ أي لا يكون على وجه التأبيد، فالقطيعة العامرة فيها منفعة مستمرة بأصلها، غير متوقفة على استمرار عمل المقطع له، وهذه المنفعة متعلقة بها مصالح المسلمين.

٣. إقطاع الاستغلال على وجهين؛ الأول: أن يستأثر المقطَع له بعوائد الاستثمار، كما أقطع أقطع النبي ﷺ الزبير نخلا . والثاني: أن يوضع خراج على استغلال الرقبة بما يتناسب طرديا مع عوائد الاستثماره، ويرجع ترجيح أحد الوجهين إلى الإمام، فينظر إلى حاجة المقطع له وطبيعة القطيعة، وبذلك يجتمع الخير للفرد والجماعة، من خلال تلبية حاجة المستقطع، واستثمار الموارد على نحو أمثل.

وتندرج المعادن تحت إقطاع الاستغلال، ولأهمية هذا الموضع تفرد الدراسة مساحة لمناقشته.

المطلب الخامس: استغلال المعادن

المعادن في الاصطلاح الفقهي: المواضع التي تستخرج منها جواهر الأرض، كالذهب والفضة والنحاس وغير ذلك"[4].

يّقسم الفقهاء المعادن من حيث ملكيتها وأحقية ملكيتها إلى:

١. معادن ظاهرة في أرض مملوكة، وفي أرض الإمام.

---

(١) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، م.س، ص١١٠.
(٢) الخطيب، حاشية الدسوقي، ج١، ص٤٨٦.
(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص١٩٣.
(٤) الخطيب، مغني المحتاج، ج١، ص٣٩٤.

٢. معادن باطنة في أرض مملوكة، وفي أرض الإمام.

تعرف المعادن الظاهرة في الاصطلاح الفقهي بأنها: المعادن التي تتحقق فيها الطبيعة المعدنية بلا عمل مثل النفط والقار والكبريت ولو وجدت في الأعماق. والمعادن الباطنة هي: التي لا تتحقق فيها طبيعتها المعدنية إلا بعمل مثل الذهب...[١].

واتفقت المذاهب الإسلامية على أن المعادن الموجودة في الأرض التابعة لبيت المال مملوكة له، والنظر فيها إلى الإمام[٢]، فأينما يرى الأصلح لاستغلالها ونفع المسلمين فعل. وقال فقهاء الحنفية والشافعية والحنبلية، أن المعادن الظاهرة -التابعة لبيت المال- لا تملك بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، لأن في ذلك ضررا بالمسلمين وتضييقا عليهم، لتعلق مصالح المسلمين العامة بها[٣].

ويقول الإمام الشافعي "سأل الأبيض بن حمال النبي ﷺ أن يقطعه ملح مأرب فأقطعه إياه أو أراده. فقيل له: إنه كالماء العد فقال عليه الصلاة والسلام: فلا إذن. ... ويقول الشافعي: وأما ما كان فيه منفعة بلا نفقة على من حماه فليس له أن يحميه قال الشافعي: ومثل ذلك كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت...فليس لأحد أن يتحجرها دون غيره"[٤].

وبين الكاساني أن أرض الملح والقار والنفط ونحوها لا يجوز للإمام إقطاعها، لأنها حق لعامة المسلمين وفي الإقطاع إبطال حقهم وهذا لا يجوز[٥].

إلا أن الفقهاء اختلفوا في ملكية المعادن الموجودة في الأرض المملوكة، فذهب الحنفية وبعض الشافعية والظاهرية، إلى أن المعادن التي تظهر في الأرض المملوكة تملك بملك الأرض سواء أكانت ظاهرة أم باطنة، لأن المعادن أجزاء من الأرض، فمن ملكها ملك عمقها[٦].

وذهب المالكية في المشهور عندهم، إلى أن المعادن لا تتبع الأرض التي هي فيها، بل هي لجميع المسلمين يفعل الإمام فيها ما يراه مصلحة لهم، "فللإمام أن يقطعها لمن يعمل فيها بنفسه مدة من الزمان أو مدة حياته، سواء أكان ذلك نظير شيء أم لم يكن.. وأنه إذا أقطعها لأحد فإنما يقطعها له انتفاعا لا تمليكا، وله أن يقيم من يعمل للمسلمين فيها بأجرة"[٧].

وذهب الحنابلة في الأظهر، إلى أن المعادن الجارية (الموجودة) في الأرض المملوكة مباحة لا تملك بملك الأرض، أما المعادن الجامدة فتملك بملك الأرض، سواء أكانت ظاهرة أم باطنة[٨].

---

(١) أنظر: ابن قدامة، المغني، ج٢، ص٤٩١ و٦٢٠ و ج٦، ص١٧٣.
(٢) ابن عابدين، الحاشية، ج٢، ص٣١٩.
(٣) النووي، يحيي بن شرف، المجموع على شرح المهذب، المكتبة العالمية، القاهرة، د.ت، ج١٤، ٤٧٥. ابن قدامة، المغني، ج٦، ص١٧٣.
(٤) الشافعي، الأم، م.س، ج٤، ص٤٧.
(٥) الكاساني، بدائع الصنائع، م.س، ج٦، ص١٩٤.
(٦) الرملي، شمس الدين، نهاية المحتاج، المطبعة الزاهية، القاهرة، ١٣٠٤هـ، ج٥، ص٣٥١. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج٦، ص١٥٠.
(٧) الخطيب، حاشية الدسوقي، ج١، ص٤٨٦.
(٨) ابن قدامة، المغني، ج٢، ٦٢٠ و ج٦، ص١٧٣.

هنا يتضح بجلاء دور النظرية في تفسير منطق التشريع في إقطاع المعادن، وهي: أن العلة المانعة لإقطاع مملحة مأرب هي اشتراك الأمة بالسوية في الثروة الطبيعية، وليس لأحد أن يحتجز مثل هذا النوع من الثروة أو يمنعها عن أحد، لأن المنفعة المتحصلة من هذه الثروة لا تحتاج إلى نفقة ومؤونة، وحيث إن العمل الاقتصادي هو أساس حقوقي لاستحقاق موضوع التوزيع، وأن العمل وفقا للتشريع متمثل بعمل قديم (نفقة ومؤونة) وعمل حاضر، فإنه لا يجوز إقطاع الملح وكل المعادن التي تشترك معه بالعلة، لعدم وجود مبرر الإقطاع ومسوغه.

أما المعادن الأخرى (كالنفط والقار والكبريت وغيرها..) فإنها تحتاج إلى مؤونة ونفقة لأجل الانتفاع بها، كما أن مجرد إحرازها لا يُحقق منفعة، إذ لا يُنتفع بقليلها كالملح.

وحيث إن تلك المعادن تحتاج إلى أموال ضخمة كي يُستفاد منها، ولا منفعة تُرجى بقليلها، فعلى الدولة أن تتولى بنفسها استغلال المعادن، فإن تعذر عليها ذلك، لقلة المصادر المالية أو قلة الخبرة الفنية، فعليها أن تقوم بإقطاعها لجهة معينة إقطاع استغلال.

على أنه يحسن التنبيه هنا على أن إقطاع المعادن لأجل استغلالها من جهة معينة، في حال أن كان الخيار الآخر هو أن تبقى الثروة المعدنية معطلة، مع التأكيد على أن تكون جهة الاستغلال جماعة من المسلمين الأكفاء، وذلك لتعلق مصالح المسلمين العامة بهذه الثروة*.

المطلب السادس: استنباط المياه الجوفية

المياه الجوفية: هي المصادر المائية في باطن الأرض، والتي يتوقف وصول الإنسان إليها على جهد وعمل، كالآبار الارتوازية، والعيون المستنبطة.

وحيث إن موارد المياه الجوفية لا يتوصل إليها إلا بالمؤونة والجهد، وحيث إن الرجل لا يستنبط المياه ببذل جهد ومؤونة إلا في أرض يملكها، كان اختلاف الفقهاء في الماء المستخرج من الأرض المملوكة بالأصل، أو المملوكة بالإحياء.

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الماء الذي يستخرجه مالك الأرض، كما في بئر وعين مستنبطة، غير مملوك، إنما صاحب الأرض أحق به من غيره، فما يفضل عن استعماله يجب عليه بذله لغيره إذا طلبه لأنه مباح في الأصل[1]. واستدل المانعون لملكيته بحديث الرسول ﷺ: "**المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ**"[2]، وأن النبي ﷺ نهى عن بيع فضل الماء، مما يدل على أنه غير مملوك له والصحيح أن الماء لا يملك"[3].

---

* يمكن أن يتعاون كل من الدولة والقطاع الخاص لأجل استغلال المعادن، كأن يتم استغلالها بطريقة المشاركة المتناقصة من خلال المصارف الإسلامية، لتؤول ملكيتها إلى الدولة، والله أعلم.

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٦، ص١٨٩. ابن قدامة، المغني، ج٤، ص٢١٥.

(2) سبق تخريجه.

(3) ابن قدامة، المغني، ج٤، ص٢١٥.

وإلى مثل ذلك ذهب ابن القيم فقال: تقتضي قواعد الشريعة المنع من بيع هذا الماء، فإنه إنما كان له حق التقدم في سقي أرضه من هذا الماء المشترك بينه وبين غيره، فإذا استغنى عنه لم يجز له المعاوضة عنه، وكان المحتاج إليه أولى به بعده[1].

بينما قال الحنفية: إن هذا الماء وإن كان ليس مملوكا لصاحب الأرض، لكنه في حكم ملك الأرض، ولصاحبه أن يمنع سائر الخلق منه، ولكن إذا لم يكن للناس ماء غيره فعلى صاحب الأرض أن يأذن لهم بالدخول في أرضه، والأخذ من مائه، أو يخرج الماء إليهم، وأن يسقيهم ما يكفيهم، وليس لهم أن يسقوا زرعهم وبساتينهم، إلا إذا لم يكن له في الماء حاجة أصلا[2].

في هذا المقام يتجلى دور نظرية التوزيع في قسمة المياه الجوفية، وفي تفسير منطق التشريع للرأي الذي تتبناه الدراسة وهو أن المياه المستنبطة تملك ملكية مؤقتا، والله أعلم.

وأبدأ بتفنيد الرؤية المخالفة على النحو الآتي:

أولا: الماء المستنبط من جوف الأرض، يحتاج الوصول إليه إلى نفقة ومؤونة.

ثانيا: في قول أن الماء المستنبط لا يُملك، ويمنع بيعه، ولا يجوز حجزه عمن يطلبه ولو أنه أستخرج بجهد ونفقة آحاد الناس، يُناقض قاعدة التكافؤ بين المغانم والمغارم.

ثالثا: إذا أُخذ من هذا الماء -لغير الحاجة الضرورية- دون إذن من الشخص الذي استنبطه بجهده ومئونته ودون رضاه، فإنه يندرج تحت ضرب من أكل المال بالباطل، وبذلك يكثر الخلف والنزاع بين الناس.

رابعا: المياه الجوفية المستنبطة، غير متعلقة بالأرض المملوكة فقط، وإنما تستنبط من خزانات الأراضي المجاورة للأرض المملوكة، وهذا تعدي على حقوق العامة، وهذا ضرب من أكل المال بالباطل.

تلك المقدمات تقودنا إلى نتيجتين متضادتين:

الأولى توجه الرأي نحو إجازة تملك المياه المستنبطة ومنطق ذلك الآتي: إن جعل الماء المستنبط بجهد ونفقة، شراكة بين الناس كالمياه السطحية والكلأ، لا يسلم عند الفقهاء أنفسهم، حيث بين الفقهاء علة عدم جواز إقطاع المنافع في حديث الشراكة في الماء والكلأ والنار وهي، "عدم تناسب المنفعة التي تنال منها مع ما يبذل في سبيل الحصول عليها من جهد ونفقة[3]، وذلك دال على أن جعل الماء المستنبط الذي يحتاج إلى مؤونة وجهد، شراكة بين الناس في السوية، يتناقض مع قاعدة التقابل بين الحقوق والواجبات، فالذي استنبط المياه يتحمل النفقة وحده، بينما ينتفع به غيره دون مقابل، لأجل ذلك فإن الماء المستنبط مملوك نأيا بأفراد المجتمع عن الخلاف والنزاع.

---

[1] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج٤، ص٢٥٩-٢٦٠.
[2] أبو يوسف، الخراج، م.س، ص٩٥-٩٦.
[3] الشوكاني، نيل الأوطار، ج٥، ص٣٤٨.

النتيجة الثانية توجه الرأي نحو أن الماء المستنبط لا يملك ومنطق ذلك الآتي: إن المياه الجوفية تعتبر ملكا عاما، قياسا على رأي المالكية في أن المعادن تعتبر ملكا عاما، وحيث إن المياه الجوفية لا تتعلق بالأرض المملوكة فقط، وحيث إن المياه الجوفية ملكا عاما، واستئثار آحاد الناس بها يضيع حقوق عامة الناس، فإن المياه المستنبطة لا تملك.

وحيث إن القيمة المحورية لنظرية التوزيع مستمدة من غاية النظرية؛ وهي العدالة التوزيعية، التي تقضي بتقابل الحقوق وتوازنها بين جميع الأطراف، ليس إبان القسمة الابتدائية، وإنما إلى ما بعد ذلك، ذهبت الدراسة إلى رأي يوفق المتضادات ويحقق التوازن الاجتماعي وهو:

انسجاما مع قاعدة التقابل بين الحقوق والالتزامات بتوزيع النفقات، فإن المياه الجوفية تقاس على المعادن الباطنة، حيث تشترك معها في علة الحاجة إلى جهد ومئونة للتوصل إليها، وعلى ذلك فإن للمستنبط حق في المياه المستنبطة بما قدم من مؤونة وعمل، فإن للمستنبط حق بالمياه المستنبطة بما يتناسب مع النفقة المبذولة، وعليه يملكه ملكا مؤقتا.

وبالنظر إلى رأي المالكية في أن المعادن الباطنة ملكا عاما، وتساوقا مع قاعدة التقابل بين حقوق الأفراد والمجتمع، فإن لعامة الناس حق في المياه الجوفية، أو قيمة ما ينتج منها، وعلى ذلك فإن الدراسة ترى أن يتولى ولي الأمر تنظيم استنباط المياه، من خلال منح تراخيص تسمح له باستنباط المياه فترة من الزمن، كأن تكون عشر سنوات مثلا، ويدفع بموجبها المستفيد مبلغا من المال، على أن تخصص هذه المبالغ لدعم ميزانية المياه.

خلاصة المبحث

أولا: يعتبر توزيع الثروة الطبيعية، الحجر الأساس في مبنى نظرية التوزيع الإسلامية، فقد تبين من مجمل الأحكام السابقة أن التشريعات قد أقرت بأن لا يختص أو يستأثر على الناس بشيء مما هو مباح لعموهم إلا بسبب معتبر شرعا.

ثانيا: الإحراز بالعمل الاقتصادي سبب منشئ لتملك المباح من الثروة الطبيعية.

ثالثا: يُقدر الإحراز بالحاجة المراد إشباعها، فبقدر الحاجة يحرز المباح.

رابعا: يبرز دور نظرية التوزيع في التمييز بين أنواع الثروة الطبيعية، من حيث قابليتها للاستئثار، وتباعا قابليتها للإحراز بإذن من ولي الأمر أو بدون ذلك. فتقرر النظرية ما يلي:

١. المنافع العامة مثل (المياه السطحية والكلأ والنار) لا تقبل الاختصاص الفردي.

٢. الثروة الطبيعية المراد استغلالها لأغراض تجارية، يجب أن يؤذن لها لذلك.

٣. تعيين خراج للجماعة من عوائد استغلال الثروة الطبيعية القابلة للاختصاص.

خامسا: لا يمنع تملك الأرض بالإحياء، مثلما لا يمنع تملك المصيد بالصيد، فكلاهما عمل فتمليك ومنفعة. والعمل هو المسوغ الوحيد المنشئ للملكية الخاصة المعتبرة شرعا، لتصبح جاهزة للمشاركة في الفعالية الاقتصادية.

سادسا: تملك الأرض المباحة لا ينقض مبدأ اشتراك المسلمين بالسوية، فاستواء الناس بالثروة الطبيعية لا يعني قسمتها بالكيل والمساحة بالتساوي على جميع الناس، وإلا استدعى الأمر تقسيم المياه من جميع المصادر على أفراد المجتمع بالسوية، وتقسيم الكلأ من كل المنابت، وإنما الاستواء هو استواءٌ في فرص الانتفاع، وليس استواءٌ في التوزيع.

سادسا: تضمن نظرية التوزيع استخدام الموارد على نحو أمثل من خلال ما يلي:

١. إحياء أراضي الموات؛ فتضاف موارد إلى الدورة الاقتصادية.

٢. منع الاحتجاز؛ فيعاد توزيع الأرض على ملاك جدد.

٣. إقطاع الاستغلال؛ فتستغل المعادن على الوجه الذي يحفظ للجماعة المسلمة حقها.

المبحث الثاني
توزيع مكاسب السوق في اقتصاد إسلامي

تبين سابقا أن ضوابط توزيع الثروة الطبيعية، تؤدي إلى أن يبدأ المشاركون في العملية الإنتاجية من مراكز اقتصادية متقاربة، مما يجعلنا نستنتج بعجالة أن هذا سيؤول لأن تكون فوارق الدخل والثروة بين أفراد المجتمع في حدها الأدنى، هذا ما ستثبته الدراسة في مطالب ثلاثة، تناقش فيها عناصر الإنتاج المستحقة لعوائد السوق، وتبسط ما يلزم من عقد الإجارة الذي يترتب عليه عائد الأجرة، وعقد المخاطرة الذي يترتب عليه عائد الربح، وكلاهما محل استحقاق في نظرية التوزيع الإسلامية.

المطلب الأول: عناصر الإنتاج

العنصر الإنتاجي: هو الشخص المستحق للتوزيع سواء شارك بشخصه أو بملكيته.

لا يوجد تصنيف متفق عليه بين الاقتصاديين الإسلاميين لعناصر الإنتاج، لأجل ذلك ارتأت الدراسة أن تعرض عناصر الإنتاج وعوائدها، تبعا لتصنيف يخدم أغراض الدراسة أكثر من غيره، وعلى ذلك تنقسم عناصر الإنتاج إلى: العمل الاقتصادي، ورأس المال، والأرض. وتنقسم عوائدها إلى: مكافأة ثابتة (الأجرة)، وعائد متغير (الربح). أنظر الشكل رقم (١).

أولا: العمل الاقتصادي

يقصد بالعمل الاقتصادي: العمل المنتج للقيمة. وهو: "بذل الجهد بقصد الاكتساب، والجهد يشمل الجسماني والجهد الذهني، والاكتساب هو الحصول على الدخل نقديا أو عينيا، وسواء أكان العمل لذات الفرد أو لآخر، بعائد محدد أو غير محدد"(١).

وما يجدر ذكره في هذا المقام، أن التشريع الإسلامي قد ميز العمل عن رأس المال، "فجعل مركز العمل فوق مركز رأس المال من حيث تعدد صور العائد التي يحصل عليها، فعائد العمل قد يكون ملكية الناتج كله كحيازة المباحات، وإحياء الموات، والتحجير والإقطاع، وقد يكون الاشتراك في الناتج كما في المزارعة، والمساقاة، وقد يكون الاشتراك في الربح كما في المضاربة، وقد يكون الحصول على الأجرة"(٢).

وتبعا للتعريف، ينقسم العمل إلى قسمين رئيسين:

أولا؛ العامل الأجير: هو الشخص الذي يقدم منفعة محددة مقابل مكافأة عقدية قيمتها موجبة وتكون معلومة ومحددة.

---

(١) دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، م.س، ص١٢٨.

(٢) القضاة، زكريا محمد، "توزيع العوائد على عناصر الإنتاج في الفقه الإسلامي"، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ع١٣، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ص٣٥١-٣٥٢.

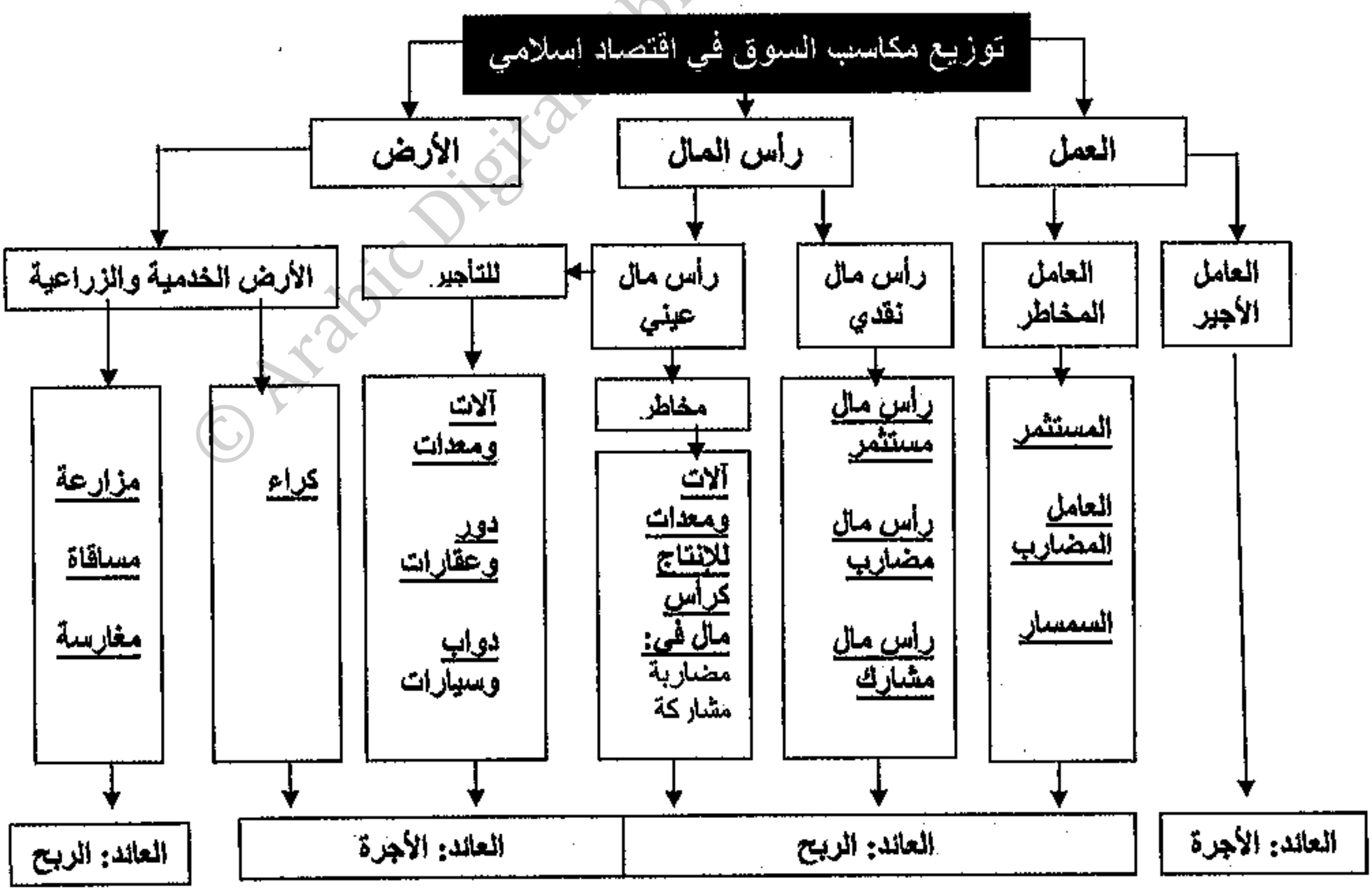
ثانيا؛ العامل المخاطر: وهو الشخص الذي يتحمل مخاطر الكسب، وله ثلاثة أوجه:

أ. أن يعمل الرجل بماله بنفسه، ويتحمل مخاطر التجارة والاستثمار، مقابل استئثاره بالربح كله.

ب. أن يعمل الرجل بمال غيره مقابل عائد تتراوح قيمته بين الصفر وبين عائد يحدد مسبقا كنسبة شائعة من الربح، ولا يكون العائد مضمونا، حيث يستعد هذا العامل لتحمل المخاطر التي تنجم عن عمله، فيستحق الربح في حال نجاح عمله، ويتحمل ضياع جهده إذا كان صافي العائد صفرا، ويسمى العامل في هذه الحالة؛ بعامل المضاربة (المضارب).

ت. أن يقوم الرجل بعمل مجهول على منفعة مظنون حصولها، مقابل مكافأة مقطوعة تتراوح قيمتها بين الصفر والموجب، ويندرج تحت هذه الصيغة كل من عمل الجعيل والسمسار، حيث جعل المالكية السمسرة من قبيل الجعالة[1]، ويعتبر الجعيل والسمسار من عمال المخاطرة، لتحملهما ضياع الجهد والعمل إن لم تتحقق المنفعة المعقود عليها، وبذلك يتحملان مخاطر جزئية، فكانت مكافأتهما مبلغا مقطوعا متعلقا بعنصر المخاطرة، سيشار إلى مشروعية هذه العقود لاحقا.

شكل رقم (١)



* المصدر: عمل الطالبة.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م.س، ج٢، ص٢٣٢.

ثانيا: رأس المال

المال في اللغة هو: ما ملكته من كل شيء، ورأس المال: أصله[١]. ويفرق الاقتصاديون بين المال ورأس المال. ويعتبرون أن المال ذو مدلول عام "ويشمل رأس المال وكل نافع تشبع به حاجة إنسانية -حتى لو لم يدخل في العملية الإنتاجية- كالطعام للأكل، والمنزل للسكن. أما رأس المال: فهو يستخدم في الإنتاج ويعتبر من عناصر الإنتاج"[٢].

أما المال عند الفقهاء، فيُشكل على المستقرء لنصوص الفقهاء، التفريق بين المال ورأس المال، والذي يظهر أنهم لم يفرقوا بين لفظتيه فيطلقونها بمعنى واحد. يقول ابن قدامة: "والوضيعة في المضاربة على المال خاصة ليس على العامل منها شيء، لأن الوضيعة عبارة عن نقصان رأس المال"[٣]، ومثل هذا الخلط يظهر في قول الكاساني: "وأما الشركة بالأموال فلها شروط منها: أن يكون رأس المال من الأثمان المطلقة"[٤].

على أنه يجدر التنبيه إلى أن الخلط الذي يظهر في نصوص الفقهاء هو خلط لفظي، وليس خلطا بالمعاملة التمييزية لأصناف المال، فهم يميزون بالمعاملة بين المال الذي يقابله بالمعنى رأس المال النقدي، وبين ورأس المال الذي يقابله رأس المال العيني.

ويشارك رأس المال في الفعالية الاقتصادية على أساسين معتبرين شرعا، وهما: رأس مال لا يتحمل المخاطرة، ورأس مال يتحمل المخاطرة.

رأس مال لا يتحمل المخاطرة: في هذه الصيغة الاستثمارية، يُدفع للأصول الإنتاجية أجرة محددة مقابل استعمالها والاستفادة من خدماتها، فلا تتحمل هذه الملكية نتائج التوظيف، وإنما يخصص لها مكافأة عقدية تتناسب مع المنفعة المتحصلة من توظيفها. ولا تصح هذه الصيغة الاستثمارية إلا برأس مال عيني. فالمال النقدي لا تصح فيه الإجارة ولا المتاجرة بعينه.

رأس مال يتحمل المخاطرة: يتم توظيفه على أساس الاستعداد لتحمل نتائج التوظيف ربحا أو خسارة، سواء أكان التوظيف مباشرا من قبل المالك أم كان عن طريق مشارك أو مضارب. والذي اتفق الفقهاء على توظيفه بهذه الصيغة بلا خلاف؛ هو رأس المال النقدي، "وإن في المال ربح يستحق فيه بعمله سهما"[٥]، فلا يصح فيه إلا أن يتحمل مالكه مخاطر استثماره، وعلى ذلك لا بد أن يتحول رأس المال النقدي إلى سلع أو وسائل إنتاجية كي يصح عائدها ويطيب.

ثالثا: الأرض

عرف المسلمون طرقا متعددة لاستغلال الأرض الزراعية، بينتها أحاديث المصطفى ﷺ، وهي: المزارعة، والمخابرة، والمحاقلة (كراء الأرض)، والمساقاة، وقد اختلف أهل العلم اختلافا

---

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، م.س، ص٩٥٤.
(٢) عادل حشيش وزينب عوض الله، مبادئ علم الاقتصاد، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص١٨-٢٠.
(٣) ابن قدامة، المغني، ج٥، ص١٤٧.
(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٢٠٩.
(٥) الماوردي، أبو الحسن البصري، من تراثنا الإسلامي في علم الاقتصاد: المضاربة، تحقيق عبد الوهاب حواس، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٨٩م، ص١٩٧.

كبيرا في مشروعية العقود الزراعية آنفة الذكر، وما يترتب عليها من عوائد، لأجل ذلك أرجأت الدراسة هذه الحيثية لبسطها بمساحة مستقلة لاحقا.

المطلب الثاني: مشروعية عوائد عناصر الإنتاج (الأجرة والربح)

حيث إن الدراسة صنفت الموارد الاقتصادية المشاركة في الفعالية الاقتصادية، إلى موارد تعمل مقابل مكافأة ثابتة، وموارد تعمل بهدف الحصول على ربح، فإن هذا التقسيم يجعل الدراسة تنتقل للمطلب التالي لبسط ما يلزم من عقد الإجارة، وعقود المخاطرة.

أولا: مشروعية الأجرة

يعرف الأجر بأنه: العوض الذي يدفعه المستأجر للمؤجر في مقابل المنفعة التي يأخذها منه[1]، والأجرة هي الإجارة؛ "واشتقاق الإجارة من الأجر وهو العوض، ومنها سمي الثواب أجرا لأن الله تعالى يعوض العبد به على طاعته وصبره عن مصيبته"[2].

وترد الإجارة على منافع الأعمال (إجارة أبدان)، لقوله تعالى:﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾[3]. أما في جواز تأجير الأعيان، كالدور والدواب والأملاك والدار للسكنى[4]، فإن "العبرة دالة عليها، وأن الحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، فلما جاز العقد على الأعيان وجب أن تجوز الإجارة على المنافع، ولا يخفى الناس من الحاجة إلى ذلك فإنه ليس لكل أحد دار يملكها ولا يقدر كل مسافر على بعير أو دابة يملكها"[5]. والإجارة: تمليك منفعة المؤجر (العين المؤجرة أو العامل الأجير) للمؤجر له.

فالأجرة إذا، مكافأة عقدية ثابتة ومحددة، تعطى مقابل الانتفاع بمورد اقتصادي لفترة محددة، وبذلك تكون الأجرة مقابل استيفاء منفعة معينة من الموارد البشرية، ومقابل استخدام الأصول الثابتة كالآلات والدور والعقارات وغيرها مما يصح تأجيره.

أركان عقد الإجارة وشروطها

١- الأجرة:

يشترط في عوض الإجارة أن يكون محددا ومعلوما علما نافيا للجهالة، نأيا بأطراف العقد عن الخلاف والنزاع، فيتحقق الرضا المبني على المعلومات التامة. ويجوز أن تكون الأجرة عينا أو منفعة، "فكل ما جاز ثمنا في البيع جاز عوضا في الإجارة لأنه عقد معاوضة أشبه البيع، فعلى هذا يجوز أن يكون العوض عينا أو منفعة أخرى"[6].

---

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ص٢١٠.
(٢) ابن قدامة، المغني، ج٦، ص٦.
(٣) سورة الطلاق، آية ٦.
(٤) شرف بن علي الشريف، الإجارة على عمل الإنساني، دار الشروق، الرياض، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص٥٢-٥٣.
(٥) ابن قدامة، المغني، ج٦، ص٥.
(٦) ابن قدامة، المغني، ج٦، ص٧.

٢- المؤَجَر والمؤجَر له:

ويمثلان العامل الأجير ورب العمل، أو الأصل العيني والمستأجر، ويشترط في العامل أهلية العمل؛ أي القدرة على تقديم المنفعة المعقود عليها.

٣- تحديد المنفعة والقدرة على تسليمها:

يشترط لصحة عقد الإجارة، أن تكون المنفعة المراد استيفاؤها من المؤجِر، معلومة ومحددة بدقة، على أن يمكن المؤجِر المؤجر له من استيفاء المنفعة طيلة فترة الإجارة، "فالإجارة عقد بيع للمنافع، وفي عقد البيع لا بد من أن يكون كل من بدليه معلوما ومقدور التسليم"[١].

٤- ضمان استمرار الانتفاع بالعين المؤجرة:

ثمة شرط مستتر في قول الفقهاء، فلأجل ضمان استمرار الانتفاع بالمؤجَر، يجب على المالك أن يقوم بصيانته باستمرار لتعويض ما يتلف منه.

٥- يشترط في العين المؤجرة أن لا تهلك بالاستخدام.

نص الحنفية على أن الإجارة لا تنعقد على إتلاف العين ذاتها[٢]، فلا يجوز تأجير الطعام لأن عينه مستهلكة، ولا يكون التأجير إلا على عين غير مستهلكة، أو بطيئة الاستهلاك، حيث تستوفى المنفعة مع بقاء العين "فإن تلفت العين المؤجرة وحيل بين المستأجر وبين الانتفاع بها فإن الإجارة تنفسخ بغير خلاف بين الفقهاء[٣].

وبذلك أقرت التشريعات والمقررات الفقهية، قاعدة تقوم على مبدأ العدل، فالمنفعة المحددة المضمون استيفاؤها، تستحق عائدا محددا ومضمونا استيفاؤه.

ثانيا: مشروعية الربح

إن أدلة مشروعية الربح، هي نفسها أدلة مشروعية البيع والشراء. قال تعالى:﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[٤]. فالربح كما عرفه الفقهاء، نتاج عملية تجارية، فلا يبتغي الرجل البيع إلا استهدافا للربح. والربح مكافأة للبائع على تحمله مخاطر التجارة إثناء تقليب العروض في السوق.

روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "**أطيب الكسب عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور**"[٥]. فالبيع من أسباب الكسب المحرزة للربح، بل من أطيبها كما قال عليه السلام.

ويعرف الربح بأنه[١]: "زائد ثمن مبيع تجر على ثمنه الأول ذهبا أو فضة". فالربح هو ما يزيد على رأس المال بعد عملية مبادلة تجارية، وبالتعبير المحاسبي؛ الفرق بين ثمن السلع المشتراة بنية بيعها، وبين ثمن بيعها في السوق.

---

(١) ابن حزم، المحلي، م.س، ص٢١٢.
(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٤، ١٧٥.
(٣) ابن قدامة، المغني، ج٦، ص٣١.
(٤) سورة البقرة، آية ٢٧٥.
(٥) الألباني، السلسلة الصحيحة، ١٥٩/٢. حديث صحيح.

ويتفق الحنابلة مع المالكية في معنى الربح، فيقول ابن قدامة في معرض كلامه عن زكاة نماء عروض التجارة: "إن الزكاة لا تجب إلا في مال نام... وإن النماء في الغالب في التجارة إنما يحصل بالتقليب"[٢]. والنماء يعني الزيادة، وزيادة المال في التجارة يعني ربحا.

إذا الربح في الاصطلاح الفقهي: ما نتج عن عملية تبادل تجاري تقلب فيه النقود إلى عروض تجارية، ثم تباع هذه العروض التجارية بثمن أزيد من ثمن شرائها، فهذه الزيادة عن الثمن الأول تسمى ربحا[٣].

ويسمي بعض الفقهاء الربح الغلة: وتعرف بالمصطلح الفقهي بأنها: "ما تجدد من سلع التجارة قبل بيع رقابها، كالصوف واللبن وتمر النخيل المشترى للتجارة، وكزيادة المبيع في ذاته إذا اشتراه للتجارة صغيرا بعشرين ثم باعه بعد كبره بخمسين مثلا"[٤]. وهذا معنى الربح الناشئ عن العملية الاستثمارية، إذ أن المستثمر اقتناها لأجل إنتاج السلع أو الخدمات، فيبيعها بثمن أزيد من ثمن التكلفة، إذ أن الهدف الأخير من العملية الإنتاجية هو بيع الخدمة أو السلعة.

وعلى ذلك يعرف الربح في المفهوم الاقتصادي على أنه: فضلة غير منضبطة متبقية من قيمة الناتج بعد خصم التكاليف بما فيها مكافآت عناصر الإنتاج، والمصاريف الضمنية والصريحة.

شروط صحة الربح

استنادا إلى تعريف الفقهاء للربح، يمكن أن نستنتج شروط صحة الربح، على أنها العناصر التي لا بد أن نجدها في عقود المخاطرة كي يسلم العائد ويطيب، وأحسب أنها ما يلي:

١. رأس المال: فإما أن يكون على شكل عروض تجارية يراد تقليبها في السوق، فتباع بثمن يزيد عن تكلفة شرائها، أو رأس مال عيني يشارك في إنتاج سلعة أو خدمة يراد بيعها (أي بيع منتجات رأس المال العيني) بثمن يزيد عن تكلفة الإنتاج.

٢. العامل المخاطر: وهو التاجر أو المستثمر، أو باذل العمل الذي يتحمل المخاطر كلها أو جزءا منها. فإن تحملها كلها يسمى مستثمرا. وإن عمل بمال غيره فيسمى مضاربا، ويخضع الأخير لشروط عقد المضاربة.

٣. تقليب المال بالعمل: أجمع الفقهاء على أن تقليب المال بالعمل يُستحق به الربح، فيقول الكاساني: "والأصل أن الربح إنما يستحق عندنا إما بالمال وإما بالعمل أو الضمان"[٥].

---

(١) الخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م، ج٢، ص١٨٣. لا يقتصر هذا المعنى على التجارة فقط، فالمستثمر يقوم بإنتاج سلعة ما أو خدمة ما لأجل بيعها في النهاية، ولا يختلف الأمر إن أنتج سلعة رأسمالية أم استهلاكية، وسواء أنتجها لأجل بيعها في السوق المحلي أم الخارجي، وسواء باعها بالجملة أم بالتفريق.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٢، ص٦٢٣.

(٣) الأمين، حسن عبد الله، حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ص٢٦.

(٤) الأبي، صالح عبد السميع، جواهر الإكليل: شرح الرسالة، مطبعة عيسى الحلبي، د.ت، ج١، ص١٢٨. الدسوقي، الحاشية، م.س، ج١، ص٤٣١.

(٥) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٥١٧. لقد انفرد الحنفية باستحقاق الربح بالضمان دون غيرهم من الفقهاء.

تأسيسا على ما تقدم، فإن الربح عند الفقهاء ما ينشأ عن عملية تجارية حقيقية، تتحقق بالعمل والنشاط. فالإمام الشافعي يلزم عامل المضاربة بعمل حقيقي ليستحق الربح؛ "فلو قارض على أن يشتري الحنطة ويخزنها مدة فإذا ارتفع سعرها باعها لم يصح، لأن الربح حاصل من جهة التصرف"[١]. إذ أن التاجر لم يقدم عملا يستحق عليه الربح، لأنه حصل بسبب ارتفاع الاسعار.

٤. الضمان*: "نهى النبي ﷺ عن **ربح ما لم يضمن**"[٢].

وروت السيدة عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: "**الخراج بالضمان**"[٣]، "ومعناه أن المبيع إذا كان له دخل وغلة فإن مالك الرقبة الذي هو ضامن لها يملك خراجها لضمان أصلها"[٤]، فمن يتحمل مخاطرة هلاك ماله أو نقصانه يستحق غلته وخراجه.

وبذلك أقامت التشريعات ومقررات الفقهاء، تلازما شرعيا يقوم على مبدأ العدل، فعامل المضاربة يستحق الربح إن قدم عملا حقيقيا. والخراج يستحقه من يلتزم المشاركة الفعلية في النشاط الاقتصادي، فيبقى متصلا بملكيته ليضمنها إن تلفت ويستحق خراجها إن غنمت.

المطلب الثالث: توزيع عوائد الإنتاج وفقا لنظرية التوزيع الإسلامية

تتجلى نظرية التوزيع الإسلامية بوصفها سببا مفسرا للتمييز بين عوائد عناصر الإنتاج، وذلك من خلال الأسس الحقوقية التي أقرتها لتحقيق السلامة الشرعية لموضوع الاستحقاق، والذي هو هنا: عائد السوق. فأقرت بأن من يشارك في الفعالية الاقتصادية بمنفعة محددة ومضمونة فله عوض ثابت ومضمون. إذ أن القاعدة المستنبطة وهذه الحالة هي: **المكافأة العقدية، بالمنفعة المضمونة**. ومن يشارك في الفعالية الاقتصادية بمنفعة غير منضبطة ولا محددة أي: مخاطرة، فله عائد غير منضبط ولا محدد. والقاعدة وهذه الحالة: **الربح بالمنفعة المخاطرة**.

أولا: عناصر الإنتاج غير المخاطرة تستحق المكافأة الثابتة

سبقت الإشارة في عقد الإجارة؛ أنه إن استوفى العقد أركانه وشروطه المتعلقة بالأركان، فإن العنصر الإنتاجي المتمثل بعمل حاضر (الأجير) أو عمل متراكم (ملكية)، فإنه يستحق عائدا ثابتا ومعلوما. فكما تبين أن ثبات العائد مُستَحق بثبات المنفعة المسوغة للاستحقاق.

وتساوقا مع القاعدة السابقة؛ يُخصص لصاحب اليد العاملة (الأجير)، ولصاحب العين غير المستعدة للمخاطرة عائد ثابت ومعلوم، فتطيب وتصح لهما المكافأة الثابتة.

---

(١) الشافعي، الأم، م.س، ج٧، ص١٣٩.

* لا يعتبر الضمان عنصرا مستقلا للتكسب، فلا يستحق الربح إلا بالعمل أو بضمان المال المملوك. أما إن كان الضمان منفصلا عن المال أو العمل، كأن يقوم شخص بضمان رأسمال لا يملكه، فإنه لا يستحق الربح بأي شكل من الأشكال.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود لشرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، ج٩، ص٣٠٣.

على الرغم من احتكام الموارد البشرية والمادية للقاعدة التوزيعية نفسها، إلا أن الشارع الحكيم قد ميز العامل الأجير عن العين المؤجرة بالقواعد التالية*:

قاعدة التعجيل بالأجرة

قال تعالى:﴿ وَيَٰقَوۡمِ أَوۡفُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ ﴾[1].
وجه الاستدلال بقوله تعالى، "**أوفوا المكيال**" إن وجوب الوفاء ليس فقط في مكيال السلع، وإنما يشمل استيفاء الحقوق كلها غير منقوصة ولا معيبة. وبقوله جل ثناؤه " **ولا تبخسوا الناس أشياءهم**" إن رب العمل مأمور بالوفاء بالأجرة بوقتها وبقيمتها المالية كاملة، دون أن يبخس منها شيئا.

وجاء في الحديث القدسي: "قال الله عز وجل: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بي ثم غدر و رجل باع حرا فأكل ثمنه **ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره**"[2]. ويقول ﷺ: "**أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه**"[3].

تحث النصوص الشريفة رب العمل على أن يعطي الأجرة للعامل فور انتهائه من عمله، والحكمة في ذلك هي: أن تأخير الأجرة يضيق على العامل العيش، فيجعله غير قادر على تلبية حاجاته وعياله العاجلة، فيحتاج إلى معونة الغير وهو لا يستحق المسألة أصلا. وهذا مخالف لمقتضى العدل. وتعلية على ذلك فإن إعطاء العامل أجرة وافية دون انتقاص ودون تأخير، يدفعه لأن يحسن أدائه، وهذا يؤدي إلى ارتفاع إنتاجية العامل، فتزيد حصته من الدخل القومي.

قاعدة كفاية الأجرة

قال رسول الله ﷺ: "**من ولي لنا عملا وليس له منزل فليتخذ منزلا، أو ليس له زوجة فليتزوج، أو ليس له خادم فليتخذ خادما أو ليس له دابة فليتخذ دابة**"[4]. يقول أبو عبيد لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن استعملت أصحاب رسول الله ﷺ فأغنهم بالعمالة عن الخيانة، فيما علق أبو يوسف على ذلك وقال: أجزل لهم في العطاء والرزق لا يحتاجون[5].

إلا أن حديث النبي ﷺ وما أثر عن عمر رضي الله عنه، متعلق بعطايا العاملين في الدولة، فهل تعمم هذه القاعدة على العاملين في القطاع الخاص؟

اختلف أهل العلم في مسألة كفاية الأجرة للعاملين لدى الأفراد؛ إذ يقول أبو زهرة –وقد تبنى هذا الرأي– إن من الفقهاء من يرى أن تحديد الأجر يتم على أساسين؛ قيمة العمل، وكفاية العامل وأهله بالمعروف من غير تقتير ولا إسراف، مع مراعاة اختلاف الأعمال والأشخاص والأحوال والأعراف[6].

---

* لا تعتبر هذه القواعد من أركان عقد الإجارة، فعدم الانضباط بها لا يفسد عقد الإجارة، وإنما يؤثم من يخالفها.
[1] سورة هود، آية ٨٥.
[2] سبق تخريجه.
[3] سبق تخريجه.
[4] ابن حنبل، مسند أحمد، ٢٢٩/٤. يقول شعيب الأرناؤوط حديث صحيح.
[5] أبو يوسف، الخراج، م.س، ص١٢٢.
[6] أبو زهرة، محمد، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي، د.ت، ص٥٦.

ويؤيده أحد المحدثين في أنه لا بد أن لا يقل الأجر عن توفير حد الكفاية، مستدلا بحديث "**من ولي لنا شيئا**...". وقال أنه يشمل سائر العاملين، وليس قاصرا على العاملين لدى الدولة فقط[1].

فيما قال آخر: إن الأجرة تحدد بناء على نظرية الأجر العادل، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[2]، حيث يتحدد الأجر العادل بتأمين حد الكفاية الذي يكفل العامل وأهله من غير إسراف ولا تقتير[3].

قاعدة الأجر على قدر الإنتاجية

قال تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾[4]. يدل عموم اللفظ لهذه الآية أن الأجر على قدر العمل، وبالتعبير الاقتصادي؛ أن الأجر يكون بحسب إنتاجية العامل، فيحصل على عائد يتناسب مع القيمة التي يضيفها على الإنتاج. "إذ أن العرض والطلب على السلع المادية، يحددان أثمان خدمات عوامل الإنتاج، وأن الطلب على العمل إنما هو طلب مشتق من الطلب على منتجات العمل"[5]، وبتعبير آخر: أن أجرة العامل تقدر بقيمة المنفعة وحدها، فالأجرة عوض عن المنفعة التي يقدمها العامل.

وقد ارتأى ذلك أحد المحدثين، فقال: الذي يتبع في الأجر هو مراعاة المشقة والإنتاجية بغض النظر عن توافر حد الكفاية، ولا يمكن تطبيق مبدأ حد الكفاية، وذلك لأن توافر حد الكفاية يرتكز على مبدأ الضمان الاجتماعي وتلك هي في الأصل مسؤولية الدولة، فعلى الدولة أن تضمن توافر ذلك لكل فرد بغض النظر عن طبيعة عمله، بل بغض النظر عن كونه يعمل أصلا أو لا يعمل. وبالتالي فصاحب العمل في القطاع الخاص مسؤول عن إعطاء العامل مقدار عمله ممثلا في مشقته وفي إنتاجيته، فإذا حقق له ذلك حد الكفاية فبها، وإلا قامت الدولة بسد الفجوة بين الأجر وبين حد الكفاية[6].

إن إلزام رب العمل بزيادة الأجرة إلى الكفاية لترجح عن المنفعة المبذولة، يخل بمبدأ التكافؤ بين البدلين؛ إذ العامل يأخذ أجرا زائدا عما يبذله من المنفعة، وصاحب العمل يعطي أكثر مما يأخذ، "فما يحسب للإنسان إلا كسبه وسعيه وعمله، لا يزاد عليه شيء من عمل غيره ولا ينقص منه شيء ليناله غيره"[7]، لقوله تعالى:﴿ وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾[8].

تأسيسا على ما سبق تذهب الدراسة إلى الرأي الذي يتحقق فيه التكافؤ بين البدلين في عقود المعاوضة التي تنجزها السوق، وحيث كذلك فإن القاعدة المرجحة هي التي تقضي بتخصيص عوض مكافئ للمنفعة المبذولة، وهذا متروك تحديده لأطراف العقد، مع ضرورة التنبيه إلى أن

---

(1) العوضي، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر، م.س، ص١٧٩.
(2) سورة النحل، آية ٩٠.
(3) العلي، توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم المعاصرة، م.س، ص٢٢٣.
(4) سورة الأحقاف، آية ١٩.
(5) انظر: الشوبرجي، عبد المولى، الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون:الأسعار والنقود، دراسة تحليلية، إدارة الثقافة والنشر، الرياض، ١٩٨٩م، ص١٥ وما بعدها.
(6) الخولي، البهي، الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية: العمل ورأس المال، د.م، القاهرة، ١٩٥١م، ص٧٢.
(7) قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٣٤١٥.
(8) سورة النجم، آية ٣٩.

ترك تحديد البدلين لأطراف العقد، هو مظنة العدل إن استوفى عقد المعاوضة أركانه وقوامه الذي هو رضا الطرفين، فهذا دليل استشعار تكافؤ البدلين.

وحيث ما سبق ووفقا لمقتضى العدل، تتحدد أجرة العامل بالنظر إلى ما يبذل من المنفعة، وبذلك تكون القاعدة وهذه الحالة: **المكافأة على قدر الجهد والمشقة.**

وثمة حكمة مستترة خلف هذه القاعدة هي: أن توقيف المكافأة على قدر الجهد والمشقة، يميز العامل النشيط فيحصل على مكافأة أزيد من مكافأة العامل الكسول. وهذا محض العدل.

كما أن مستوى الأجرة في المنشأة الاقتصادية، سواء تساوى مع الكفاية أم تخلف، يتعلق بالوضع الاقتصادي للمنشأة، فإن كان الوضع المالي للمنشأة يسمح بتوفير حد الكفاية للعامل، يتحدد أجر الكفاية كحد أدنى، ثم يزيد بقدر إنتاجية العامل. أما إن كان الوضع المالي لا يسمح بتوفير كفاية العامل ومن يعول، فيصبح ذلك من مسؤولية المجتمع، وليس رب العمل عليه شيء، والله ورسوله أعلم.

ثانيا: عناصر الإنتاج المخاطرة تستحق مكافأة غير مضمونة

سبق القول أن عناصر الإنتاج غير المخاطرة، تستحق الربح الذي هو مكافأة غير منضبطة ولا يُجزم بتحصيلها، وحيث كذلك فإن كل عنصر إنتاجي يقدم خدمة غير منضبطة ويُجهل تحديدها، يستحق عائدا غير منضبط ومجهول القيمة. أي أن المشاركة بعمل أو ملك على أساس المخاطرة مسوغ شرعي لاستحقاق عائد يتردد بين السلامة والعطب. وإليكم تفصيل ما أُجمل.

المضارب* يستحق الربح

عرف الفقهاء المضاربة: "بأن يدفع مالا إلى شخص ليتجر فيه والربح بينهما"(١)، "والمضاربة عقد شركة في الربح بمال من جانب وعمل من جانب، فعقدها مشروع بلا خلاف"(٢). فيما قال آخر أنه: "عقد على الربح واستحقاقه إما بالمال، أو بالعمل، أو بالضمان، وفي المضاربة يستحق رب المال الربح بالمال والمضارب بالعمل"(٣).

إلا أن الضمان الذي يشير إليه الفقهاء، لا يعتبر عاملا مستقلا للكسب، وإنما يقابل المخاطرة في لغة الاقتصاد. إذ "تعتبر المخاطرة والزمن عوامل تابعة، على اعتبار أن للمخاطرة دورا في تحديد مقدار العائد، كمخاطرة رب المال بماله في المضاربة"(٤)، وفي هذه المعاملة يلحق الخطر طرفي المضاربة، فالمضارب يخاطر بضياع عمله، وصاحب المال يخاطر بخسران ماله، "لذا

---

* يقصد بالمضارب هنا: المضارب بعمله والمضارب برأس ماله، إذ يصعب فصل أطراف المضاربة عن بعضها البعض عند الحديث عن شروط صحة المضاربة، وذلك لتعلق الشروط بالطرفين معا، على أن الدراسة ترجئ الحديث عن العامل المخاطر (المستثمر) إلى حيث مناقشة عائد رأس المال المخاطر.

(١) النووي، روضة الطالبين، م.س، ج٥، ص١١٧.

(٢) القضاة، زكريا، السلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٤م، ص٢٢٣.

(٣) الخياط، عبد العزيز، الشركات في ضوء الإسلام، دار السلام، عمان، ١٩٨٩م، ج٢، ص٦٥.

(٤) المصري، رفيق يونس، أصول الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣م، ص٨٥.

كان عمل المضارب عنصرا مقابلا لرأس المال في استحقاق كل من العاقدين لما شرط له من ربح"(١).

ويشترط لصحة عقد المضاربة، أن يكون الربح نسبة شائعة(٢)، فلا يصح أن يشترط أحدهما مبلغا معينا وثابتا، فإن كان العائد الاحتمالي موجبا، اقتسماه بحسب ما اشترطا بداية، وإن كان العائد سالبا، جبره رب المال، "فالوضيعة في المضاربة على المال خاصة، ليس على العامل منها شيء، لأن الوضيعة عبارة عن نقصان رأس المال، وهو مختص بملك ربه لا شيء للعامل فيه، فيكون نقصه من ماله دون غيره وإنما يشتركان"(٣)، ولا يضمن المضارب إلا بالتعدي والتقصير.

ولكي يصح عقد المضاربة وتطيب عوائده، يُمنع على أحد أطراف العقد، أن يجتمع عنده الأجر والضمان، بحسب القاعدة الفقهية التي تقضي: "الأجر والضمان لا يجتمعان"، فإن اشترط العامل المضارب أجرة مقطوعة، فسدت المضاربة واستحال عقد المضاربة إلى عقد إجارة، وإن اشترط رب المال مبلغا مقطوعا، فسدت المضاربة واستحال عقد المضاربة إلى قرض ربوي، فيمنع عليه مقاسمة المقرض إن غنم، فعقد القرض يجعل المقترض ضامنا، فينعم بغنمه كما يغرم بهلاكه، يقول علي ﷺ: "من ضمن مضاربة، أي جعل العامل ضامنا لرأس المال، فليس له إلا رأس المال وليس له من الربح شيء"(٤).

ويشترط الشافعية وأصحاب الرأي نقدية رأس مال المضاربة، وعليه فإنه لا يسمح بتوظيف رأس المال العيني بصيغة المضاربة؛ أي لا تصح مشاركته في العملية التجارية إلا بعوض ثابت ومعلوم، وأباحها الحنابلة(٥): فإن دفع رجل دابته إلى آخر ليعمل عليها، وما يرزق الله بينهما نصفين أو أثلاثا، أو كيفما شرطا صح... وقال الشافعي وأصحاب الرأي: لا يصح، والربح كله لرب الدابة... ولنا أنها عين تنض بالعمل عليها، فصح العقد عليها ببعض نمائها كالدراهم والدنانير والمساقاة والأرض في المزارعة، ولكن بعد أن تقوم عند العقد وتجعل قيمتها رأس مال للمضاربة.

هنا يبرز دور نظرية التوزيع بوصفها سببا مفسرا لاستحقاق العناصر المخاطرة الربح، بمقتضى العدالة التوزيعية، فالربح يسوغه الضمان؛ أيتحمل المخاطرة، والذي يعني ضمنيا اشتراك الموارد البشرية والمادية المخاطرة في الفعالية الاقتصادية.

استنادا لما سبق فإن الرأي الذي ينسجم مع أهداف النظرية، هو جواز توظيف رأس المال العيني على أساس المضاربة، أو المشاركة، بعد أن يتم تقييمه في السوق واعتبار قيمته هي رأس مال المضاربة أو المشاركة.

ولا تختلف الأحكام الضابطة للمال المشارك عن الأحكام الضابطة لتنمية مال المستثمر بنفسه، حيث إن الشريك يعتبر عاملا مخاطرا، وستراه لاحقا.

---

(١) القضاة، السلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية، م.س، ص٢٢٣.
(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٤، ص٢.
(٣) ابن قدامة، المغني، ج٥، ص١٤٧.
(٤) الصدر، اقتصادنا، م.س، ص٥٤٣.
(٥) ابن قدامة، المغني، ج٥، ص١١٦ و ص١٢٠.

إلا ما يجب ذكره في قسمة العوائد في شركة العقد مثلا، أن للشريك خراج منسوب إلى رأس ماله المشارك الذي يضمنه. فإذا استوت حصص رأس المال في الشركة، كان الاستواء في نسبة الربح وتقاسم الخسارة ضرورة.

السمسار يستحق الربح

أباحت المذاهب الفقهية الثلاثة (الشافعية والمالكية والحنابلة) السمسرة[١]. "والسمسرة عقد احتمالي مباح عند جمهور الفقهاء ويتحمل فيه السمسار جزءا من مخاطر التسويق، ويلاحظ في عقد السمسرة أن المخاطرة تنحصر في حصوله أو عدم حصوله على الأجر المتفق عليه سلفا، فقد اتفق الفقهاء المبيحون للسمسرة على ضرورة تحديد الأجرة المحتمل الحصول عليها إما مبلغا مقطوعا أو نسبة، وهي مخاطرة جزئية[٢].

ويستحق السمسار الربح لتحمله جزءا من المخاطرة، "فقد يبيع السمسار بكلمة واحدة وينال كامل الأجرة المحددة، وقد يبذل الكثير من الجهد فلا يوفق في بيعه ولا ينال شيئا[٣].

وحيث ذلك، ينضم السمسار لعناصر الإنتاج المخاطرة التي تستحق عائدا يتردد بين العطب والسلامة، فالسمسار يقوم بترويج البضاعة وتسويقها، فيبقى على خطر بيعها أو ردها، فإن باعها طابت له المكافأة المتفق عليها مسبقا، وإن ردها خسر جهده وعمله.

الجعيل يستحق مكافأة غير مضمونة

عرف المالكية عقد الجعالة بأنه[٤]: كل عمل مجهول على منفعة مظنون حصولها، كحفر البئر بشرط خروج الماء، وأجرة الطبيب إذا كانت معلقة على الشفاء. وأنه "التزام عوض معلوم على عمل معين أو مجهول عسُر علمُه"[٥]. أو كمن يتعاقد مع شخص على بناء حائط، أو بناء مسكن، أو خياطة ثوب. وقد جعل المالكية السمسرة من قبيل الجعالة[٦].

ويعتبر الجعيل عاملا مخاطرا، لأن أجرته معقودة على إحراز المنفعة، والمنفعة مظنون حصولها، فكان الأجر مظنون الحصول أيضا. فقد يحفر الجعيل ولا يجد الماء، وقد يعالج الطبيب ولا يشفى المريض. لأجل ذلك كانت المكافأة احتمالية.

إلا أنه قد يُشكل على المرء في إدراك الحكمة من أن مكافأة الجعيل غير متيقنة، فقد يقال أن تعليق الأجر على المنفعة يتنافى مع العدالة؛ فعندما يبذل العامل جهدا في حفر البئر مثلا ولا يدرك الماء، لا يتقاضى أية مكافأة وفقا لرأي المبيحين لعقد الجعالة، وهذا خسران للعامل بغير خسارة يتحملها طالب العمل.

تتولى نظرية التوزيع تفسير الحكمة في استحقاق الجعيل عائدا مترددا بين الصفر والموجب.

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج٥، ص٢٠٣.

(٢) الزرقا، محمد أنس، "تعليق على كتاب مسائل السمسرة للإبياني"، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، م١، ع٢، ١٩٨٩م، ص٧٣-٧٤.

(٣) السرخسي، أبو بكر محمد، المبسوط، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج٨، ص١١٥.

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م.س، ج٢، ص٢٣٢.

(٥) الخطيب، مغني المحتاج ، ج٢، ص٤٢٩.

(٦) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م.س، ج٢، ص٢٣٢.

أولا: حيث إن المنفعة المراد استيفاؤها من الجعيل غير منضبطة كالأجير، أي منفعة غير متيقنة، فإنه لا بد وأن يغلب على ظنه القدرة على إنجاز العمل المعقود عليه بما يملك من العلم والمهارة. فلا يقدم شخص على حفر بئر في مكان ما، إلا إذا غلب على ظنه خروج الماء. ولا يقدم الطبيب على معالجة المريض إلا إذا كان عالما بذلك، ويغلب على ظنه القدرة على العلاج.

ثانيا: إن جعل الأجرة غير معلقة على المنفعة، تدفع المتطفلين إلى القيام بأعمال تخرج عن قدراتهم وعلمهم. كما أن ضمان الأجر للجعيل، يفتح باب التقصير والإهمال على مصراعيه، فيقصر في إحراز المنفعة، فمكافأته مضمونة على أية حال*، وكل ذلك يؤدي إلى فساد أعمال الناس وزيادة الخلف والنزاع بينهم.

ثالثا: إن طالب الخدمة يتحمل جزءا من المخاطر، فالحفر خراب وتدمير، ولا يُطلب الحفر إلا بأرض مملوكة. وفي طلب الشفاء يتحمل المريض مخاطر العلاج والمداواة.

رابعا: تميز النظرية بين عائد العامل الأجير وعائد الجعيل. فطالب العمل من الجعيل، لا يملك منفعة العامل بالعقد الذي بينهما، وبناء عليه فإن العامل لا يملك أجرة محددة في ذمته، فليس عليه لزاما دفع الأجرة للعامل إن لم تنجز المنفعة، لأجل ذلك كان الأجر معلقا على المنفعة كخياطة الثوب مثلا. أما العامل الأجير فإن رب العمل يملك المنفعة بعقد الإجارة.

رأس المال النقدي يستحق الربح

تقدم في مناسبات سابقة، أن الفقهاء يميزون بين صنوف المال، وتباعا تقرر أن لكل صنف معاملة تميزه عن الآخر، وذلك لاختلاف طبيعة كل منها**. وحيث كذلك ينقسم رأس المال إلى رأس مال عيني، ورأس مالي نقدي. ويُستثمر رأس المال النقدي بإحدى الطرق التالية:

أ- رأس مال في مضاربة. وقد تم توضيحه سابقا.

ب- رأس مال مشارك في أحد الشركات المشروعة*.

ت- رأس مال المستثمر.

رأس مال المستثمر: يستحق الربح

المستثمر: هو عامل مخاطر؛ وهو الشخص الذي يقوم بالتوليف بين عناصر الإنتاج، ويتحمل نتائج العملية الاستثمارية بمجملها، فيستأثر بالربح إن غنم، ويتحمل الغرم إن خسر.

---

* لا يقال أن تحديد الأجرة في عقد الإجارة أيضا يدفع إلى التقصير والإهمال، فالمنفعة في عقد الإجارة محددة، كما أنه من أركان عقد الإجارة تحديد المنفعة مع القدرة على تسليمها، بينما منفعة الجعيل مظنونة غير متأكد تسليمها، فجعلت الأجرة على غير اللزوم.

** يقول د. السبهاني: أن الخطأ الرئيسي الذي وقعت فيه جل الدراسات التي تطرقت إلى مباحث التوزيع في الإسلام، هي تجاهلها التفريق الذي أقامه الإسلام بين صنوف المال والمعاملة التمييزية لكل منها، وهو ما أهدرته الدراسات وانحطت أكثر فأكثر حين لجأت إلى القياس، فوقعت في أخطاء شرعية.

* لا تختلف الأحكام الضابطة للمال المشارك، عن الأحكام الضابطة لتنمية مال المستثمر بنفسه، حيث إن الشريك يعتبر عاملا مخاطرا، فيضمن رأس ماله المشارك فقط.

وبتصنيف المستثمر على أنه عامل مخاطرة، يدرك ضمنيا أنه يتحمل مخاطر توظيف رأس المال النقدي، وحيث إن الشارع الحكيم يحرم تسليع النقود لغاية ستتوضح لاحقا، فإن رأس المال النقدي لا يمكن أن تطيب عوائده بسلامة شرعية، إلا إذا اختلط بعمل أو تحول إلى أصول عينية أو تكاليف، فما يفضل عن قيمة الناتج بعد إطفاء المصاريف فهو الربح.

وهنا يبرز بجلاء دور نظرية التوزيع في تفسير منطق التشريع في تحريم الربا، ويكمن في النقاط التالية:

١. إن تحريم الربا يفوت على الطرف القوي اجتماع المغانم عنده (أصل القرض والفائدة)، وذلك عندما ينوء بمخاطر العملية الاستثمارية عن كاهله ويلقيها على كاهل الطرف الآخر، فيضمن بذلك عائدا عقديا ثابت على كل الأحوال، الأمر الذي يؤول إلى تركز الثروة في جانبه. وهذا يخالف مقتضى العدل الذي هو غاية نظرية التوزيع الإسلامية.

٢. يحمي الموارد البشرية الكفية -التي لا تملك رأس مال نقدي- من اجتماع الغرمين عندهم، فإغلاق باب القروض الربوية، يدفع رب المال -الذي لا يحسن استثمار أمواله- إلى مشاركة مورد بشري كفي، كي يتقاسما المخاطر والمغانم.

٣. تضيق الخيارات على رب المال لتدفع المال للفعالية الاقتصادية، وتتعاضد الأحكام ذات العلاقة بالتوزيع لدفع الأموال إلى دائرة النشاط الاقتصادي، كفرض الزكاة ومنع الاكتناز فلا يُحفظ المال ويُحال دون تآكله إلا بتشغيله، وإلا سينقص بشكل دوري إلى أن يتلاشى. أما إن خشي المالك مخاطر السوق فحبس ماله فإنه آثم باكتنازه، وبذلك فيصبح رب المال أمام الخيارات التالية:

أ- إما أن يدفع المال لعامل فيشاركه في الربح، وهذا يصب في مصلحة العامل المضارب، إذ يقوي من قدرته التفاوضية بشأن تحديد النسبة الشائعة من الربح.

ب- وإما أن يستثمر ماله بنفسه فيستأثر بالربح إن غنم، وعليه الخسران إن غرم.

ت- وإما أن يشارك أرباب مال آخرين، فيشاطروه الربح والمخاطرة، كل بقدر رأسماله المشارك.

٤. توزيع الدخل بعدالة، فصاحب المال في نظام المشاركة والمضاربة، يحصل على عائد عادل يتكافأ مع مساهمته الفعلية في العملية الإنتاجية.

٥. يدفع المدخرين إلى لمشاركة في مخاطر الاستثمار، فتكون معظم الأموال في دائرة الفعالية، ويجنب الاقتصاد تقلبات الاستثمار[1]، ويحميهم من دوافع التضخم الذي يعيد توزيع الدخل لأسباب غير موضوعية.

٦. يتمكن الشركاء في أسلوب المشاركة من تبادل الخبرات الفنية، وتقاسم المخاطر الناجمة عن تقلبات السوق، فتعمل على توزيع رأس المال على فئة أرحب، فلا يكون المال حكرا على فئة معينة، وهذا يؤدي إلى تقارب الدخول اقتصاديا، وتآلف القلوب اجتماعيا.

---

[1] آدم، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، م.س، ص١٥١.

عائد الأرض* في ضوء نظرية التوزيع الإسلامية

من نافلة القول أن ما تهدف إليه الدراسة في هذه الجزئية، التركيز على منطق التشريع في التمييز بين عوائد الأرض المستحقة، لا المناقشة الفقهية للعقود الزراعية وأنواعها، إلا أنه لا بد من تذكير القارئ الكريم بما خلص إليه الفقهاء في مسألة عوائد الأرض، وأخص الكراء والمزارعة، لما أحسب أنهما أكثر ما اختلف عليه أهل العلم.

نال موضوع الأرض كعنصر من عناصر الإنتاج اهتماما كبيرا، وتعددت طرق استثمارها، واختلف الفقهاء في مشروعية بعض من أساليب الاستثمار الزراعي، وما يترتب عليه من عائد[1]، وقد لخصها العبادي بما يلي[2]:

الرأي الأول: ذهب مجاهد والحسن البصري وبعض الأباضية إلى أن الأرض البيضاء غير المشجرة لا يجوز إجارتها، ولا المزارعة عليها، ولا يجوز فيها إلا أن يزرع الرجل أرضه.

الرأي الثاني: ذهب الظاهرية وطاووس الشعبي وابن سيرين والقاسم بن محمد إلى عدم إباحة كراء الأرض مطلقا، سواء أكراها بطعام أو بذهب أو بفضة، وإباحة المزارعة والمساقاة.

الثالث: ذهب جمهور الشافعية ومالك إلى إباحة إجارة الأرض والمساقاة، ومنع المزارعة إلا تبعا. أي إذا كانت الأرض مشجرة، وأصل العقد مساقاة، وكان زرعا بين الأشجار.

الرأي الرابع: إباحة إجارة الأرض ومنع المزارعة والمساقاة، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وزفر.

الرأي الخامس: إباحة إجارة الأرض والمزارعة والمساقاة، ذهب إلى هذا الرأي أحمد ومالك إذا كان الزرع تبعا، والمذهب القديم من الشافعية.

يتجلى دور نظرية التوزيع في تفسير منطق التشريع في التمييز بين الأرض البيضاء في العقود الزراعية والعائد الذي تستحقه، وبين الأرض البيضاء الخدمية، والعائد الذي تستحقه؛ ولكي ندرك حكمة التشريع، فلا بد من بسط ما يلزم من عقد المزارعة، وكراء الأرض، وعرض ما استند إليه المجيزون والمانعون.

استند من يجيز المزارعة إلى رواية عمر: **"أن النبي ﷺ عامل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع"**[3]. وإلى رواية عبد الله بن عمر **"أن الرسول ﷺ دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله ﷺ شطر ثمرها"**[4].

---

* فضلت الدراسة عدم تسمية عائد الأرض، تجنبا لإطلاق حكم مسبق على مشروعيته.

(1) يندرج عائد الأرض في أدبيات الاقتصاد الرأسمالي تحت اسم الريع وهو: ما يدفعه المزارعون لأصحاب الأراضي مقابل استغلالها. المحجوب، رفعت، الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، ١٩٦٤م، ص٢٥١.

(2) العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، م.س، ج٢، ص١١٥-١١٧.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارع، باب المزارعة بالشطر ونحوه، ٢/٨٢٠.

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، ٣/١١٨٦.

ما يجدر ذكره في هذا السياق، أن الدكتور عبد الجبار السبهاني يرى عدم مشروعية المزارعة، ويستدل بالأحاديث النبوية الصحيحة والصريحة، ويرى أن الاستدلال بمعاملة خيبر لمشروعية المزارعة أمر لا يستقيم وذلك لأن خيبر أرض مشجرة وبالتالي فقد جازت فيها المساقاة على النخيل، ولم تجز فيها المخابرة والمزارعة على الأرض البيضاء،

واستدل المانعون لعقد المزارعة بما روي عن رافع بن خديج، أن النبي ﷺ قال: **"من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى"**[1]، وقال رسول الله ﷺ **"من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه"**[2].

وقال أحد المحدثين؛ إن المزارعة والمخابرة عقد غير صحيح، لأن ذلك يخلق فرصة لتحقيق دخل غير ناتج عن العمل، فصاحب الأرض عندما يسلمها لمن يعمل فيها على أن يقتسما المحصول، سواء سلم إليه كل مستلزمات الإنتاج من بذور وسماد وحيوانات كما في المزارعة، أو لم يسلم شيئا كما في المخابرة، فإنه يكون محققا لدخل دون أن يقدم عملا وهذا مرفوض[3].

ولنا.. إن هذا القول يسلم من جانب، ويعطب من جانب آخر؛ ففي المخابرة، تؤيد الدراسة منع هذا العقد للعلة نفسها، أما قوله في المزارعة بأنها لا تجوز ولو أن صاحب الأرض قدم المستلزمات الزراعية، فإنه لا يسلم لدى هذه الدراسة، ومنطق ذلك أن نظرية التوزيع أقرت أن الملكية الفعالة التي تتحمل نتائج التوظيف أساس لاستحقاق عائد غير ثابت، وحيث إن المستلزمات الزراعية تمثل رأس مال عيني يشارك فعليا في العملية الإنتاجية، وحيث إن المزارعة تعني توزيع المخاطر الزراعية على طرفي العقد، فإن هذه المعاملة تصبح كالمضاربة، كما هي عند ابن تيمية، وبذلك يصح العائد غير الثابت (نسبة من الناتج الزراعي) لمالك المستلزمات الزراعية الذي هو نفسه مالك الأرض، والله أعلم.

كما أن رأي الباحث لم يسلم من التناقض عنده، حيث قال –الباحث نفسه– لاحقا، إن عقد المزارعة يكون صحيحا في حالة واحدة فقط، وهي حالة من أحيا أرضا فاختص بها، والاختصاص هذا حقه في نتاج عمله في تحويل الأرض من الموات إلى الصلاح والإنتاج، فلا يجوز سرقة الفرصة التي أوجدها بعمله ولم تكن لغيره ليقوم بزراعتها، وأن يتم اقتسام العائد بنسبة مئوية بين الطرفين؛ ولذلك فإن المزارع يأخذ نصيبه لقاء عمل في الزرع و....، وصاحب الأرض يأخذ نصيبه لقاء عمل قام به في إحياء الأرض.

ونسأل الباحث الفاضل: ما الفرق بين أن يكون سبب ملكية الأرض منشئا كما في الإحياء، أو سببا ناقلا كما في العقود والميراث؟ ألا تكون ملكية الأرض التي انتقلت بالإرث عملا قديما للمورث الذي أحيا الأرض؟ ألا تكون الأرض التي انتقلت ملكيتها بعقد، عملا قديما تمثل برأس مال نقدي (ثمن الأرض)؟ لأجل ذلك لا ترى الدراسة أن هذا ما يحتج به للنهي عن المزارعة.

وحيث إن القيمة المحورية لنظرية التوزيع مستمدة من غاية النظرية؛ وهي العدالة التوزيعية، التي تقتضي تقابل الحقوق وتوازنها ما بين أطراف المعاملة في عقود المعاوضة ليس إبان التعاقد

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم، فعل ذلك بوصفه ولي أمر الدولة. لمزيد من البيان أنظر: السبهاني، عبد الجبار حمد، "موقف الإسلام من الريع: قراءة في أحكام العقود الزراعية"، مجلة بحوث جامعة تعز، ع٦، ٢٠٠٥م.

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التشديد، ٢/٢٨٠. قال الألباني: حديث صحيح.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الخضري، المذهب الاقتصادي الإسلامي، م.س، ص٤٨٥-٤٨٦.

فقط وإنما إلى ما بعد ذلك، ذهبت الدراسة إلى رأي يجمع الآراء المتضادة، فيستبعد العلة المانعة للمزارعة عند المانعين، وينسجم مع أهداف نظرية التوزيع الإسلامية، وهو الآتي:

أولا: أن تنصب حصة المزارع كجزء شائع من الناتج أو العائد، على ما يقدمه من عمل كأساس حقوقي يُستحق لأجله التوزيع، ومثل ذلك ذكر السيوطي: "المزارعة عقد شركة في الخارج، والمعاملة تصبح كالمضاربة،... وهما باعتبار عمل من أحد الجانبين"(١).

ثانيا: أن تنصب حصة صاحب الأرض من الربح الناتج أو العائد، بناء على اعتبار أن المستلزمات الزراعية هي رأس مال هذه المعاملة (الماء، والبذور، وآلات، الخ..)؛ على أن لا يُضرب للأرض حظ، لما جاء أن الرسول ﷺ **"نهى أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ"**(٢).

ثالثا: يخير المزارع في تجديد العقد لسنوات لاحقة، فيكون له الأولوية على غيره من المزارعين لأنْ يزرع الأرض في المواسم اللاحقة.

وهنا تبرز حكمة التشريع في جملة من الفوائد يُمكن تحقيقها، تتلخص بالآتي:

أ- تتوزع مخاطر الاستثمار على طرفي المعاملة، فيتحمل صاحب رأس المال -الذي يقدم المستلزمات الزراعية- الخسران (البذور والسماد والمياه وغيرها من المصاريف الزراعية، واهتلاك المعدات والآلات، وبما يسمى في الاقتصاد ضياع الفرصة البديلة) ويتحمل المزارع ضياع جهده وعمله، وفي هذا تخفيف على المزارع من أن يتحمل بمفرده خطر عطب المحصول الزراعي.

ب- إعطاء الأولوية للعامل نفسه لمعاودة الزرع لسنوات قادمة، تحفظ حق العامل في الأرض التي اعتنى بها، وتجعل الأرض كأنها ملك للعامل، فتعالج مشكلة ما زالت تأخذ بخناق الكثير من المجتمعات بآثارها الاقتصادية والاجتماعية، وهي مشكلة الملكية الغائبة*.

ت- تتحقق العدالة التوزيعية، وتُفتح مجالات الاستثمار الزراعي أمام المزارعين الذين لا يملكون وسائل زراعية متطورة، فيكثر الخير ويشمل فئة واسعة من المجتمع.

وبهذه الشروط ترى الدراسة أن المزارعة تصح وتسلم عوائدها للطرفين، والله أعلم.

---

(١) السرخسي، المبسوط، ج٢٢، ص٢٣.
(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ١١٧٢/٣.
* الملكية الغائبة: أصحاب الأرض الذين لا يعملون بأرضهم، ولكنهم يستغلونها في الإنتاج من خلال الآخرين، فيحصلون على دخول ليست نتاجا للعمل، فضلا على دخول أخرى يحصلون عليها بمناسبة انتمائهم لأعمال أخرى غير النشاط الزراعي. الخضري، المذهب الاقتصادي الإسلامي، م.س، ص٤٩٣.

ثانيا: المغارسة

يقول ابن رشد المغارسة: "أن يعطي الرجل أرضه لرجل على أن يغرس فيه عددا من الثمار معلوما فإذا استحق الثمر كان للغارس جزء من الأرض متفق عليه (وقت العقد)"[١]، أو "هي دفع أرض وشجر لمن يغرسه بجزء مشاع معلوم من الشجر[٢]، على أن يكون الغرس من مالك الأرض كما جاء في الإقناع "فإن ساقاه على شجر يغرسه ويعمل عليه حتى يثمر بجزء معلوم من الثمرة أو من الشجر أو منهما صح إن كان الغرس من رب المال"[٣].

استنادا إلى مجمل النقول السابقة، فإن شروط صحة عقد المغارسة هي:

١. أن تكون المغارسة في الأصول الثابتة من شجر كالنخيل والزيتون ومما يُستفاد منه.

٢. أن يكون الغرس من صاحب الأرض.

٣. أن يكون نوع الشجر المراد معلوما عند العقد.

٤. أن تكون الشراكة في الشجر بنسبة شائعة معلومة.

ولأجل تجلية المنطق التشريعي لعقد المغارسة واستحقاقه، نطرح التساؤل التالي: ما هي المفارقة بين الإحياء والمزارعة والمغارسة ؟ وما هو منطق التشريع المفسر لعائد المغارسة؟

أقرت النظرية بأن الأساس الحقوقي لتملك الأرض البيضاء هو العمل الاقتصادي، فعُلل استحقاق الأرض البيضاء بالقيمة المضافة التي يحدثها العامل في الأرض، وفي المزارعة علل استحقاق العامل لنسبة من الناتج بعمله الزراعي، وحيث إن الحكم يدور مع العلة، فإن عودة الأرض بيضاء يعني زوال العلة الموجبة للاستحقاق، وبزوال العلة يزول الحكم.

وبالمنطق التشريعي نفسه يفسر عقد المغارسة، فعلة استحقاق الشجر المثمر في المغارسة، هو العمل المتراكم المتمثل **بالشجر** الذي أحدثه العامل، لذلك فإن حق التملك لا يزول لأنه معلول بالعمل، وما دام العمل موجودا فالحق يبقى قائما، وعلى ذلك يستحق العامل الشجر بعمله القديم، ويستحق الثمر كعائد بعمله الحاضر.

عائد المغارسة

المغارسة تشبه المضاربة من جهة، والبيع من جهة أخرى، فعامل المغارسة يتحمل مخاطر الاستثمار الزراعي، وبذلك يستحق عائدا غير ثابت، وهو نسبة من الناتج، لأن التوزيع لا يستحق إلا بعد ظهور الثمر، وإن قيل في المغارسة يملك العامل نسبة من (الأصل) الأرض المشجرة، وهو غير ذلك في المضاربة! فنقول: هو كالبيع من جهة أخرى، ولا يحدث البيع إلا مرة واحدة، والبيع تمليك غير متكرر، لذلك يسلم عندنا تسمية عائد المغارسة ربحا لأنه متردد بين السلامة والعطب، ومنطق ذلك أن القسمة في عقد المغارسة لا تستحق إلا بعد ظهور الثمر، "فإن فسخ

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م.س، ج١، ص١٠٠١.

(٢) البهوتي، الروض المربع، م.س، ج١، ص٤٠٦.

(٣) الإقناع، كتاب الشركة وأقسامها، باب المساقاة والمناصبة (المغارسة)، م.س، ج٢، ص٢٧٤.

المالك قبل ظهور الثمرة فللعامل الأجرة؛ أي أجرة مثله لأنه منعه من إتمام عمله الذي يستحق به العوض، وإن فسخها هو أي فسخ العامل المساقاة، قبل ظهور الثمرة فلا شيء له لأنه رضي بإسقاط حقه، وإن انفسخت بعد ظهور الثمرة فهي بينهما على ما شرطا"[1]؛ وهذا يعني أن هذه المعاملة لا يثبت فيها أثر عقد المغارسة إلا بعد ظهور الثمر، فإن ظهر يستحق العامل نسبة من الأرض المشجرة، وهذا غير متكرر، ويستحق الناتج الذي هو الثمر، وهو العائد لأنه متكرر.

وبالرغم من استدلالنا على عائد المغارسة بما عند البهوتي، إلا أن للدراسة رأيا حول لزوم عقد المغارسة، تساوقا مع مقتضى نظرية التوزيع، فترى أن يكون عقد المغارسة ملزما لطرفيه، والحكمة من ذلك تكمن في أن فسخ المالك للعقد قبل ظهور الثمر، لا ينفي علة الملك في نسبة من الأرض المشجرة، فالعمل الذي هو مسوغ الاستحقاق، مخزون في الشجر -حتى لو أن الثمر لم يظهر- لأجل ذلك ترى الدراسة أن يكون عقد المغارسة ملزما للطرفين، فذلك أهدى للمصلحة، وأقوم للعدل، وأدعى لاستقرار المعاملات، وأحوط من تعسف أحد الطرفين.

ثالثا: كراء الأرض

يستدل من أجاز كراء الأرض، بزيادة حنظلة التي وردت في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: **"كنا نكري الأرض بما على السواقي من الزرع وما سعد بالماء منها فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك وأمرنا أن نكريها بذهب أو بفضة"**[2]؛ غير أن ابن حزم ضعف أحد رواة هذا الحديث واستجهل الثاني، ورأى أن الزيادة إنما هي زيادة انفرد بها حنظلة، في حين روى من هو أوثق منه خلافها[3].

أما المانعون فقد استدلوا بما ورد عن النبي ﷺ أنه **"نهى عن كراء المَزارع"**[4]. وبما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال **"من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها، فإن لم يفعل فليمسك أرضه"**[5].

وعنه أيضا **"من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ولا يؤاجرها إياه"**[6]. وعنه أيضا **"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثا"**[7].

فيما يقول أحد المحدثين مؤيدا رأي ابن حزم: إن إجارة الأرض عبارة عن إجارة لرأس المال مقابل فائدة معينة وهو عين الربا إذ ما الفرق بين أن يعطي إنسان لآخر مبلغا من المال مقابل

---

(1) البهوتي، الروض المربع، م.س، ج1، ص406.

(2) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في المزارعة 2/278. ضعف ابن حزم أحد رواته واستجهل الثاني، ورأى أن الزيادة إنما هي زيادة انفرد بها حنظلة، في حين روى من هو أوثق منه خلافها. ابن حزم، المحلى، 8/220.

(3) ابن حزم، المحلى، م.س، 8/220.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب إذا استأجر أرضا ومات أحدهما، 2/798. مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، 3/1179.

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب فضل المنيحة، 2/927.

(6) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، 3/1172.

(7) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، 3/1172.

فائدة معينة، ينالها في كل الأحوال، ربح المستأجر أو لم يربح، فهو يأخذ الأجرة دون مساهمة في العمل، ولا مشاركة في المخاطرة، والشريعة لا تجيز استثمار الأموال إلا إذا كان هناك عمل كما في الزراعة والصناعة والتجارة، أو كان هناك خطر الخسارة كما في المضاربة(١).

ويرى بعض الاقتصاديين الإسلاميين(٢)، أن النهي عن كراء الأرض ومنح الأرض لمن يستطيع زراعتها، كانت لمواجهة ظروف خاصة في المجتمع المدني، الذي كان يتكون أفراده من الأنصار الذين يملكون الأراضي، ويستثمرونها بشتى الطرق، فيما يقوم المهاجرون -الذين لا يملكون الأرض- بالعمل في تلك الأراضي على سبيل الكراء، فأراد رسول الله ﷺ أن يعالج هذا الخلل التوزيعي، فمنع كراء الأرض ليقيد الملاك في طريقة استغلال الأرض، فتتوسع قاعدة ملكية الأرض حتى إذا ما استقرت الأمور بالمهاجرين وتحسنت أحوالهم المادية أجاز ﷺ تأجير الأراضي الزراعية.

ويري آخرون أن عدم إباحة كراء الأرض يؤدي إلى تعطيلها، وإلى التضييق على المزارعين الذين يرغبون بتحمل نتائج الاستثمار الزراعي بأنفسهم، بعيدا عن قرارات مالك الأرض، وعلى ذلك يرى أصحاب هذا الرأي إباحة كراء الأرض على أنه في حال أن أصاب الزرع جائحة، يسترد المزارع الأجر الذي دفعه للمالك وفقا لنظرية الظروف الطارئة. ولنا إجابة متعجلة هي أن النهي عن كراء الأرض الزراعية دلالته النصوص الصحيحة والصريحة.

كما ويتجلى دور نظرية التوزيع بوصفها سببا مفسرا للنهي في صور من عوائد الأرض، وما يعني الدراسة هنا عقد الكراء، وذلك عند اختلال التوازن بين طرفي العقد، حيث يجتمع عند المزارع ثلاثة مغارم هي: مغرم ضياع جهده، وخسران آلته وعدده الزراعية، ومغرم الأجرة، بينما يغنم المالك العائد الثابت (الأجرة)، وهذا مخالف لمقتضى العدل الذي هو غاية النظرية.

وبالمنطق نفسه يبين ابن تيمية حكمة النهي فيقول: " إن المزارعة أحل من المؤاجرة بأجرة مسماة، وقد تنازع المسلمون في الجميع، فإن المزارعة مبناها العدل إن حصل شيء فهو لهما وإن لم يحصل شيء اشتركا في الحرمان، وأما الإجارة فالمؤجر يقبض الأجرة والمستأجر على خطر أن يحصل له مقصوده وقد لا يحصل"(٣).

وثمة استدلال منطقي يعزز الرؤية التي تتبناها الدراسة (عدم الإباحة) يكمن في الآتي:

تقدم سابقا أن من أركان عقد الإجارة؛ القدرة على تسليم المنفعة، وحيث كذلك فإن ما يجعل عقد الكراء سليما من الوجهة الشرعية، ويُطَيب ما يترتب عليه من المكافأة العقدية، أن يُمكِن مالك الأرض المستأجر من المنفعة المعقود عليها؛ أي تمليك المؤجر له منفعة المؤجر، "فالإجارة عقد بيع للمنافع وفي عقد البيع لا بد من أن يكون كل بدليه معلوما ومقدور التسليم، والأمر هنا ليس كذلك (الكراء)، فإنه لا يعرف ما إذا كان الخارج سيفي بهذا المقدار المحدد أو لا يفي به، فكيف إذا لم تخرج الأرض شيئا أصلا؟ ومن ثم يكون أحد البدلين مجهولا من جهة، وغير مؤكد القدرة على تسليمه من جهة أخرى وكلا الأمرين منفردا، يبطل العقد فكيف بهما مجتمعين؟(٤).

---

(١) نعمان، أحمد فكري، النظرية الاقتصادية في منظور الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ص٢٥٠.
(٢) الفنجري، الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول، م.س، ص١٠٦-١٠٧.
(٣) ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، كتب ورسائل ابن تيمية في الفقه، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، الرياض، ١٣٨٢هـ، ج٢٩، ص١٠٧-١٠٨.
(٤) ابن حزم، المحلي، م.س، ص٢١٢.

فالمنفعة المعقود عليها منفعة الأرض (ليس حيز الأرض)، يقول ابن تيمية: إن النماء الحادث يحصل من منفعة أصلين: ... والزرع يحصل بمنفعة الأرض المشتملة على التراب والماء والهواء، ومنفعة بدن العامل والبقر والحديد[١].

وفيما يحتج به من أن النهي عن كراء الأرض، ينصرف إلى الحض على بذل فضل الأرض للحاجة التي بالمهاجرين، فإن النظرية تتولى الرد بالقول الآتي:

لو أننا سلمنا أن علة النهي عن كراء الأرض كانت لمواجهة ظروف المجتمع المدني آنذاك، الذي كان فيه فئة وهم الأنصار تملك الأراضي الزراعية، وفئة أخرى لا تملك، وأن رسول الله ﷺ قد اعتبر أن هذا خلل توزيعي يجب تصويبه! أما ترى معي أن الظروف الحالية التي نعيشها قد تركزت فيها ملكية الأرض بيد القلة بصورة تفوق المجتمع المدني وقتئذ؟ فإن شاركتني الرأي، فإننا سنتفق على وجوب تصحيح الخلل التوزيعي، مثلما أراد له الرسول* عليه السلام.

أما في قول بعض أهل العلم، أنه لا يجوز إلا أن يزرع الرجل أرضه بنفسه، وكذلك ما ذهب إليه أحد المحدثين موافقا هذا الرأي: من أن الشريعة الإسلامية قيدت ملكية الأرض بعمل الإنسان فيها بنفسه، وأجبرت المالك في الأرض الزائدة عن قدرته على استغلالها بأن يمنحها غيره، أو يمسكها عن الزراعة، لأن الأرض والموارد الطبيعية مخصصة لكافة المسلمين، ويستطيع أي مسلم أن يحوزها بمجرد تقديم العمل[٢]، فبقولهم؛ لا يجوز إلا أن يزرعها بنفسه، يعني لا يجوز أن يكريها، أو يزارع عليها، أو أن يؤجر عمالا لزراعتها! والأخير لا يسلم وفقا للنظرية.

وفي نفس السياق ينقل العبادي عن بعض الاقتصاديين قولهم أن زراعة مالك الأرض بنفسه من أنجح الطرق وأربحها للمجتمع، لأن الشعور بالملكية يجعل المالك يهتم بتحسين أرضه، وبذل الجهود المضاعفة للاستفادة منها خير استفادة[٣].

ولنا.. فإن رأي الدراسة مطرد مع هذا الرأي، إلا أنه لا يعتبر مانعا لتأجير عمال عليها.

لا يعتبر تأجير عمال على الأرض الزراعية، مخالفا لمقتضى نظرية التوزيع، ويستدل لذلك بأحكام الغنيمة التي تقضي بأن للمجاهدين حظ في الأرض التي تفتح عنوة، والشاهد هنا أنه قبل أن يوقف عمر رضي الله عنه أرض السواد لعامة المسلمين، كانت الأرض التي تفتح عنوة توزع على الفاتحين* ، وهؤلاء لا يُرجى منهم أن يزرعوا الأرض بأنفسهم! فإن اُشترط عليهم أن يقوموا بزراعتها بأنفسهم كي تطيب لهم عوائدها، فهذا مناقض للمصلحة. حيث إن زرعوا الأرض بأنفسهم كما قرر بعض الفقهاء، فمن للثغور وقد تفرغوا للزراعة؟ كما أن التشريع يحث على

---

(١) ابن تيمية، أحمد عبد الحميد، القواعد الفقهية النورانية، دار الندوة الجديدة، بيروت، د.ت، ج٢، ص١٨٧-١٩٠.

* أقر النبي ﷺ بعضا من التشريعات الاقتصادية -بوصفه ولي أمر الدولة- على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، وهذا من سماحة الشريعة أن تركت مساحة للاجتهادات بما يناسب التطورات والمستجدات، فالاجتهاد المعاصر يقوم على ضوء الأهداف الأساسية التي توخاها الرسول عليه السلام في سياسته الاقتصادية.

(٢) الخضري، المذهب الاقتصادي الإسلامي، م.س، ص٤٨٦.

(٣) العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، م.س، ج٢، ص١١٤.

* يستدل على ذلك بما نقل عن عمر رضي الله عنه في وقف الأرض الخراجية، وقد استشار بعض الصحابة في قسمة أرض السواد على الفاتحين، وانتهى بعد أن قرأ آيات من سورة الحشر أن يوقف أرض السواد.

زراعة الأرض واستغلالها، فإن تعطلت مدة معينة استرجعها ولي الأمر. إذا، فما هو مبرر توزيع الأرض على الفاتحين؟ وكيف تعد مغانم ومكاسب وعليها قيود تحول بينهم وبين الانتفاع بها؟

إن الإجابة على التساؤلات السابقة، تقود إلى نتيجة تفيد بإباحة تأجير عمال لأجل زراعة الأرض، على أن يخصص لهم مكافأة ثابتة، وما يفضل من قيمة الإنتاج الزراعي يستأثر به مالك الأرض، وبذلك يطيب العائد لطرفي المعاملة.

وتأسيسا على ما سبق، فإن الرأي الذي تبنته الدراسة وهو: النهي عن كراء الأرض، يُخلص الاقتصاد من مشكلة الملكية الغائبة والتي تعاني منها الاقتصاديات المعاصرة.

عائد الأرض البيضاء الخدمية

تميز نظرية التوزيع بين الأرض الزراعية والأرض الخدمية، من حيث طبيعة العائد المباح لكل منها، ويُثار تساؤل هنا.. لماذا هذا التمييز وما وجه المفارقة؟

تتولى نظرية التوزيع توضيح هذه المفارقة على النحو الآتي:

تفترق الأرض الخدمية عن الزراعية في طبيعة المنفعة المعقود عليها، وما يترتب على ذلك من قدرة المؤجر على تمكين المؤجر له من استيفاء المنفعة، فالمنفعة في العقود الزراعية هي: تربة الأرض لأجل استيفاء الزرع، بينما المنفعة المعقود عليها في الأرض الخدمية هي: الأرض لاستيفاء الحيز، ولأجل ذلك فإن مؤجر الأرض الخدمية يستطيع أن يُمكن المؤجر له من الانتفاع بحيز الأرض فور تسليمها له، بينما يتعذر هذا في الأرض الزراعية.

ويتجلى منطق التشريع في إباحة كراء الأرض الخدمية بما يلي:

أولا: إن الأحاديث النبوية الشريفة التي أطلقها رسول الله ﷺ تنهى عن كراء الأرض الزراعية، وبذلك بقيت الأرض الخدمية على البراءة الأصلية، فلم يرد نص ينهى عن كرائها.

ثانيا: في تأجير الأرض الزراعية، يدفع المؤجر له للمؤجر مكافأة عقدية مقابل منفعة غير مقدور على تسليمها، وغير متيقن استيفاؤها. وقد حذر رسول الله ﷺ من ذلك بقوله: "**أرأيتم إذا منع الله الثمرة بم تستحل مال أخيك؟**"(1). أما في تأجير الأرض البيضاء لأجل الاستثمار في غير الزراعة، فإن المؤجر يقدر على تمليك المنفعة للمؤجَر له. والأخير يتمكن من الانتفاع بالمؤجر فور استلامه (الأرض)، مثلما يتمكن من تملك منفعة الدور والعقارات. وبذلك يستوفي عقد الإجارة شروطه. ويطيب العائد للمؤجر، والله أعلم.

وما يعزز هذا الرأي (تمكين المستأجر من المنفعة) هو أن العوائد في المشاريع الزراعية يصعب تقديرها، فالثمر لا يُجزم بسلامته حتى بعد بدو صلاحه كما في حديث رسول الله ﷺ. أما في المشاريع غير الزراعية، فإن العوائد لا تتعلق بإنتاجية التربة الزراعية والزرع المراد استيفاؤه الذي هو غاية المؤجر، وإنما تتعلق بعوائد وتكاليف يمكن للمستثمر أن يقدرها بنسبة مرتفعة من الدقة، لذلك تصح هذه المعاملة ويطيب للمؤجِر عائدها. والله أعلم.

---

(1) البخاري، <u>صحيح البخاري</u>، كتاب البيوع، باب بيع المخاضرة، ٢/٧٦٨. مسلم، <u>صحيح مسلم</u>، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، ٣/١١٩٠.

غير أن هناك من يقول: بأن حكم إجارة الأرض يختلف عن حكم إجارة الآلات والدور، لاختلاف طبيعة كل منها، وذلك لأن الأرض لا تستهلك كالآلة والدار، وأن مالك العقار والآلة يعمل على صيانة المؤجَر لتعويض ما اهتلك من العين، وأن الإجارة لن تستمر أبدا، وتنتهي بانتهاء الدار أو الآلة، وحينئذ لا بد أن يعمل المالك من أجل بناء دار جديدة، أو صنع آلة، أو شراء آلة جديدة[1]، وبحسب هذه الرأي المعلول بعدم اهتلاك الأرض، فإن تأجير الأرض سواء أكانت لأغراض زراعية أم خدمية لا تباح بحسب هذه العلة.

ولنا... إن عدم اهتلاك الأرض لا يعتبر علة لعدم جواز كرائها، فالنهي عن كراء الأرض الزراعية دلالته النصوص الصحيحة والصريحة، التي جماعها النهي عن كراء الأرض البيضاء، ولو أننا سلمنا إلى أن علة النهي عن كراء الأرض هي عدم اهتلاكها، فإن هذا يوقع المجتهد في تناقض؛ فعندما يذهب المجتهد إلى هذا الرأي فإنه يصبح عليه لزاما بأن يجيز كراء الأرض الزراعية بحسب ما يشهده واقع الحال في كثير من البلدان، حيث إن مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية تحولت إلى صحراء جرداء*، وبذلك تنتفي العلة المانعة للكراء –بحسب تعليلهم– وتصبح هذه المعاملة مباحة، وهذا يتعارض مع النصوص الناهية عن كراء الأرض.

إن كراء الأرض المعلول بعدم اهتلاكها، لا ينسجم مع المنطق التشريعي الذي يفسر أحكام الإجارة وشروطها، فقد أجمع أهل العلم في كل عصر وكل مصر، على جواز إجارة الأعيان غير المستهلكة، لأجل ذلك لا يجوز تأجير الطعام لأن عينه مستهلكة ولا ينتفع به إلا باستهلاكه، بينما يجوز تأجير الدار والآلة، لأن المستأجر ينتفع بما يُشتق من العين المؤجَرة، والأرض إن كانت غير مستهلكة، فإنه ينتفع بما يشتق من عينها! فلماذا انقلبت القاعدة الفقهية هنا، فكانت علة النهي عن إجارة الأرض، هي أنها لا تستهلك؟ ألا ترى معي أن هذا الحكم يفتقد إلى المنطق التشريعي؟

وبقولهم بأن التأجير لن يستمر في الدار والآلة! وهل يستمر تأجير الأرض على التأبيد؟ إن من شروط الإجارة أن لا تُملّك منفعة المأجور على التأبيد! وهل تأجير الآلة كتأجير العقار؟ إن العمر الإنتاجي للآلة يقدر بسنوات تمتد من خمس إلى عشر فقط، بينما يصل عمر العقار إلى مئات السنوات، فلماذا يقيس البعض إجارة الآلة على إجارة الدور، مع الفارق الكبير بين عمر العينين؟

تأسيسا على ما سبق؛ فإن عدم كراء الأرض الزراعية غير معتل بعدم اهتلاكها، وإنما بالاعتماد على النصوص الصحيحة، وترجيحها على المواقف الفقهية التي عليها أكثر أهل العلم خصوصا المعاصرين، أما كراء الأرض الخدمية فهي باقية على البراءة الأصلية إذ لم يرد نص ينهى عن كرائها، وبذلك تقضي نظرية التوزيع الإسلامية، باستحقاق الأرض الخدمية؛ المكافأة

---

(1) العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، م. س. ج٢، ص١٢٠.

* إن القول بأن الأرض لا تستهلك فيه مغالطة، فالواقع قد أثبت أن الأرض معرضة للاستهلاك، وإن كانت لا تنقص مساحتها عبر الزمن أو لا يستهلك أصلها كما الأصول الأخرى، إلا أنها تتعرض للإهتلاك بصور شتى، كأن تزرع بأنواع معينة من الزرع تميت التربة، أو بعوامل مناخية كظاهرة المد الصحراوي في الجزائر وموريتانيا، حيث تحولت الأرض الزراعية إلى أرض جرداء غير صالحة للزراعة، أو استخدام مواد معينة تؤدي إلى موت التربة.

الثابتة: إن شاركت في الفعالية الاقتصادية دون تحمل نتائج الاستثمار، والربح: إن شاركت في الفعالية الاقتصادية على أساس تحمل مخاطر الاستثمار.

وبذلك فإن العوائد المستحقة لعناصر الإنتاج المشاركة في الفعالية الاقتصادية، على ضربين:

١. إذا كانت المنفعة المترتبة على استخدام المورد الإنتاجي، معلومة ومضبوطة ومقدور على تسليمها، فإن العائد المستحق ثابت ومضمون ومعلوم.

٢. إذا كانت المنفعة غير مضبوطة ولا معلومة ولا مقدور على تسليمها، فإن العائد المستحق عائد غير ثابت ولا مضمون.

إن ما يجدر قوله في آخر مطافات هذا المبحث، الذي عُني بالمبنى الثاني لنظرية التوزيع الإسلامية، هو أن توزيع العوائد بين المشاركين في الفعالية الاقتصادية، وفقا لنظرية التوزيع الإسلامية تحقق العدالة من كل جانب، ومخالفتها تجلب الويلات على الاقتصاد من كل درب. فإباحة تأجير رأس المال النقدي، وإباحة كراء الأرض تكفل للملاك عائدا موجبا على جميع الأحوال، وتعمل بشكل دائم على تركز الثروة بأيديهم.

وقد نتج عن تركز الثروة مساوئ اقتصادية واجتماعية، أدت بأحد الباحثين المعاصرين، لأن يتبنى فكرة تشييع عوائد السوق، وذلك عندما اعتبر أن العدل في قسمة السوق بين المشاركين، هو تساوي حصصهم التوزيعية؛ فقال[1]: إن نظام التوزيع في الإسلام قد تبنى مبدأ المساواة المطلقة، وإنه أخذ بالقواعد والإجراءات التي تحافظ على هذا المبدأ والتي تجعل كافة الدخول المحققة من كافة الأنشطة ومجالات تحقيق الدخل الفردية منها أو الجماعية أقرب إلى المساواة منها إلى التفاوت.

إلا أن الدراسة ترى أنه ليس من دعوى تلفيقية أكثر من نسب فكرة تشييع عوائد السوق إلى التشريع الإسلامي، لأن العدل هو القيمة المحورية للتشريع، ونجد العدل مندمجا مع أحكام الشريعة ومقاصدها وغاياتها، لذلك فإن اختلاف الحصص التوزيعية في السوق بحسب مشاركة كل عنصر إنتاجي، غاية في تحقيق العدالة. بينما لا نجد أن مساواة الدخل بين أفراد المجتمع من مقاصد التشريع وغاياته، وذلك لحِكمٍ كثيرة ليس هنا مجال ذكرها. وتكتفي الدراسة بالتنويه بعجالة إلى القول بأن التشريع الإسلامي يسمح بتفاوت دخول الأفراد بالقدر الذي لا تصل فيه الدخول القصوى إلى درجة الترف، ولا تنخفض فيه الدخول الدنيا إلى دون الكفاف.

ولكن ماهو دخل الكفاف؟ وما هو دخل الكفاية؟ وكيف يتحدد؟ وماذا بشأن العاجزين عن العمل الذين لا يشاركون في الفعالية الاقتصادية؟ هذا ما سيناقش في المبحث اللاحق لنرى كيف تنجز نظرية التوزيع الإسلامية هذا الهدف المنضبط بدرجتيه القصوى والدنيا.

---

[1] انظر: الخضري، المذهب الاقتصادي الإسلامي، م.س، ص٤١٤ وما بعدها، حيث يؤيد الباحث مبدأ قسمة الدخل بالسوية بين أفراد المجتمع. ولأهمية هذا الموضوع تمت مناقشته بالتفصيل في مبحث إعادة توزيع الدخل.

المبحث الثالث
إعادة توزيع الدخل (التوزيع التوازني)

إعادة توزيع الدخل يشكل وحدة البناء الثالثة في المبنى التشريعي العام لنظرية التوزيع الإسلامية، ويُسمى: "التوزيع التوازني"[١]، ذلك لأنه يحقق التوازن الاجتماعي ومن ورائه الاقتصادي، إذ يوازن المسلم بين أهدافه الدنيوية قصيرة المدى، وأهدافه الآخروية لا نهائية المدى، بحيث لا يطغى أحدها على الآخر، ويوازن بين مصلحته الذاتية ومصلحة الجماعة. قال تعالى:﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾[٢].

ومما يجب ذكره في هذا المقام؛ أن دوافع التوازن الاجتماعي هي إيمانية؛ أساسها أن الملك لله، فيتوازن المستهلك والمنتج في السوق الإسلامية انطلاقا من هذه الحقيقة، وانسجاما مع اعتقاده بأن التوجيهات الشرعية الاقتصادية تعمل على "إزاحة دالة المنفعة للفرد لتصبح متطابقة مع مصلحته الحقيقية"[٣]؛ مع إعادة تعريف المصلحة بما اصطلح عليها على أنها (المصلحة): "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبقا لترتيب معين فيما بينها"[٤].

اهتم التشريع الإسلامي بالعاجزين عن التكسب، والقاعدين عن المشاركة في الفعالية الاقتصادية لأسباب قهرية خارجة عن إرادتهم. كما أنه لم يهمل من كان دون الكفاية، فقد ضمنت لهم أحكام التوزيع حقوقا سماها الله باسمه، لتحفظ عليهم كرامتهم وتجنبهم سؤال الناس.

وتقع مسؤولية إعادة توزيع الدخل على أغنياء المجتمع وعلى الدولة، وحيث كذلك فإنه يوجد في الدولة الإسلامية مؤسستان للقيام بهذه الوظيفة؛ مؤسسة التكافل الاجتماعي وأعضاؤها أغنياء المجتمع، ومؤسسة الضمان الاجتماعي وترعاها الدولة.

المطلب الأول: التكافل الاجتماعي بين الأفراد

يعرف أبو زهرة التكافل الاجتماعي: أن يكون آحاد الشعب في كفالة جماعتهم. وأن يكون كل قادر أو ذو سلطان كفيلا في مجتمعه يمده بالخير، وأن تكون القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد، ودفع الأضرار ثم المحافظة على دفع الأضرار عن البناء الاجتماعي وإقامته على أسس سليمة[٥]. وحيث هذا فإن التكافل الاجتماعي لا يقتصر على تعاون أفراد المجتمع في المعاش، وإنما يتعداه إلى تآزرهم لدفع الضرر عنهم، وتكثير منافعهم المعنوية.

---

(١) اقتبست هذه التسمية من العوضي، في الاقتصاد الإسلامي: مرتكزات ومفاهيم، م.س، ص٥٨.

(٢) سورة القصص، آية ٧٧.

(٣) الزرقا، محمد أنس، "صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية المستهلك"، مجلة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي "، ص١٦٨.

(٤) البوطي، محمد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٠م، ص٢٧.

(٥) أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، م.س، ص٤.

إلا أن ما يعني الدراسة هنا هو التعاون في المعاش؛ وعلى ذلك يمكن صياغة مفهوم للتكافل في المعاش على أنه: الإجراءات التوزيعية -المستنبطة من الأحكام الشرعية- يتم بموجبها تحويل الدخل من أغنياء المجتمع إلى فقرائه، لجبر دخولهم إلى الكفاية، وقد جعلها الإسلام فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكانياته.

وتعتبر الزكاة أكبر مصدر للنفقات التحويلية، ويليها الصدقات التطوعية وعلى رأسها الوقف. وحيث ما سبق فقد تقرر أن الحاجة مسوغ لاستحقاق الدخل. وأن مؤسسة التكافل الاجتماعي هي التي تحتضن موضوع الاستحقاق، ليصار إلى توزيعه على مستحقيه.

فما مشروعية هذه المؤسسة؟

تستمد مؤسسة التكافل الاجتماعي مشروعيتها من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة. قال تعالى:﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[1]. وقال تعالى:﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[2]. يقول سيد قطب في تفسير هذه الآية: "إن طبيعة المؤمن هي طبيعة الأمة المؤمنة، طبيعة الوحدة وطبيعة التكافل والتضامن، لكنه تضامن في تحقيق الخير لا في الشر"[3].

قال رسول الله ﷺ: "**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**"[4]. وقال ﷺ: "**من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته**"[5]. ويصور عليه السلام التكافل الاجتماعي كالبناء المتين بقوله: "**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا**"[6].

واقتضت الحكمة التشريعية لاستمرار تدفق المال من أصحاب الدخول المرتفعة إلى أصحاب الدخول المتدنية، بأن جعل الشارع أنواعا من التحويلات منها ما هو إلزامي ومستمر كالزكاة، وصدقة الفطر. ومنها ما هو اختياري كالوقف، والصدقات الأخرى. بالإضافة إلى ما يرتبه الفرد على نفسه فيصبح إلزاميا، كالكفارات المختلفة والنذر، هذا على وجه الإجمال، فإلى التفاصيل.

الزكاة

فريضة مالية دورية تستقطع من الأغنياء لتدفع إلى الفقراء، قال تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾[7]. فالزكاة حق ثابت من الله، وليست تطوعا ولا تفضلا من القادرين، وإنما تؤخذ من الأغنياء بفرض من الله وترد على من خصتهم الآية بفرض من الله، وقد

(1) سورة الحجرات، آية ١٠.
(2) سورة التوبة، آية٧١.
(3) سيد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص١٦٧٥.
(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ، ١٤/١. مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ١٢١٩/٣.
(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، ٨٦٢/٢. مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ١٩٩٦/٤.
(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب نصر المظلوم، ٨٦٣/٢. مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ١٩٩٩/٤.
(7) سورة التوبة، آية ١٠٣.

حدد الله جل ثناؤه مصارفها بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾(١).

تعتبر الزكاة موردا متدفقا يرفد مؤسسة التكافل الاجتماعي على الدوام. وحيث إن حكمة التشريع في فرض الزكاة تتسع ليصعب حصرها في هذا السياق، فإن الدراسة تفرد مساحة متواضعة تظهر حكمة التشريع في ما تحسب أنه يخدم موضوعها.

تنفرد حصيلة الزكاة بميزانية منفصلة عن ميزانية بيت المال، لأجل توزيعها على من يستحقها من المعوزين والعاملين، فما هو منطق التشريع في توزيع الزكاة؟

تتولى نظرية التوزيع الإجابة عن هذا التساؤل، وتتعجل تفسيرا بما قررته وهو: أن الحاجة والعمل أسس حقوقية يُستحق بها الدخل، وآية الزكاة محل لهذين الأساسين.

ونبدأ بسهم العاملين عليها؛ إذ أن هذا المخصص ينفرد بطبيعة الأساس الحقوقي الذي استحق لأجله الدخل، وهو العمل الاقتصادي، فبالعمل يصح الدخل ويطيب، غير أن هناك حكمة تشريعية في سهم العاملين على الزكاة توضح بالآتي:

معلوم أن العاملين على الزكاة يتقابلون -في الوقت المعاصر- مع العاملين لدى الدولة في القطاع العام، وحيث إن هؤلاء يستحقون الدخل على أساس العمل الاقتصادي، فإن الدراسة تحسب أن تخصيص ثمن الزكاة للعاملين في هذا القطاع يقود إلى نتيجتين:

الأولى: أن دخل العامل في القطاع العام يجب أن لا يقل عن دخل الكفاية؛ يقول الشافعي: "العامل عليها يأخذ من الصدقة بقدر غنائه لا يزاد عليه وإن كان العامل موسرا إنما يأخذ على معنى الإجازة"(٢).

الثانية: هناك علاقة مطردة وقوية بين حصيلة الزكاة ومستوى دخل المعوزين، ومستوى دخل العاملين في القطاع العام، ومنطق ذلك يكمن في أن دخل العاملين على الزكاة نسبة في حصيلة الزكاة، فإن انتعش الاقتصاد وعلا الدخل القومي، ارتفع دخل المعوزين مثلما يرتفع دخل العاملين، والله أعلم.

كما ويمكن إدراك حكمة متضمنة النص وهي: أن تخصيص سهم للعاملين على الزكاة، يعني أن مؤسسة الزكاة قائمة بحد ذاتها؛ أي أنها هيئة منفصلة عن مؤسسات الدولة؛ وحيث كذلك فإن دخل العاملين عليها غير متعلق بالدولة، الأمر الذي يدفعهم لأن يقوموا بتحصيل الزكاة دون محاباة السلاطين أو كبار الرجال من الدولة، وهذا يؤدي إلى تكثير الخير الاقتصادي.

وفي سهم الغارمين؛ والغارمون وهم: المدينون المعسرون الذين لا يستطيعون الوفاء بديونهم؛ كمن تحمل دينا لأجل التوفيق ذات البين، أو كالمستثمر الذي تحمل حمولة نقلته من معطي الزكاة إلى مستفيد منها(٣).

---

(١) سورة التوبة، آية ٦٠.

(٢) الشافعي، الأم، ج٢، ص١٠٩.

(٣) قحف، محمد منذر: محرر، اقتصاديات الزكاة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص١٢.

ثمة حكم مدركة من وراء تخصيص حصة من الزكاة للغارمين.

إن تخصيص سهم للغارمين من مورد مالي مستمر في التدفق، يدفع بأموال المستثمرين إلى ساحة التداول، فيقدم المستثمر على تشغيل رأس ماله وتنميته باطمئنان، حيث إنه سيعان إن غرم -سواء أكان الغرم منشأه قروض حسنة، أم مدفوعات آجلة- وبذلك يضمن الاقتصاد استمرار حبل الإنتاج وزيادته، وتبعا لذلك ترتفع نسبة التشغيل، أما الدائن فإن سهم الغارمين يطمئن التاجر الدائن باسترداد أمواله، فتزداد القروض الحسنة والمعاملات الآجلة في الاقتصاد.

على أنه يحسن التنبيه إلى توضيح ما قد يُشكل على المرء، من أن تخصيص سهم للغارمين يفتح باب الإهمال والتقصير، وأنه من الصعوبة تطبيقه في هذا العصر.

وهنا لا بد من التذكير بأن النظرية الفقهية هي معيارية، أي أنها تُقَوم ما اعتور من الواقع، فتغير السلوك المخالف إلى ما يجب أن يكون عليه، وحيث ذلك فإن التاجر الغارم الذي يستحق الزكاة، يجب أن يكون ملتزما -بداية- بالسلوك الشرعي، لأن التشريع يفرض عليه أن يبرئ ذمته من الدين وإلا فإن ماله سوف يهلك، لقول رسول الله ﷺ: "**من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله**"[1]، فالحديث يدفع التاجر لأن يكد ويجتهد في سبيل أداء المال إلى أصحابه دون تقصير أو إهمال.

وسهم الرقاب؛ الرقاب هم: جماعة زج بهم الظلم الاجتماعي إلى بيوت الأسياد ليكونوا عبيدا يعاملون معاملة المتاع، وحيث كذلك، فهؤلاء ليس لهم ذمة مالية مستقلة عن أسيادهم، وقد جعل لهم التشريع حصة في مصارف الزكاة لإعانتهم على تحرير رقابهم.

يتجلى دور نظرية التوزيع في تفسير منطق التشريع، في تخصيص سهم لفك الرقاب، إذ أن ما يُسهم لأجل عتق الرقاب يؤدي -مع الزمن- إلى خروج هذا المصرف من مصارف الزكاة، فتتوزع الزكاة بشكل أرحب على باقي المصارف، وفقا للتحليل المبين تاليا:

أ- مخصص فك الرقاب (١٢،٥% من الزكاة) يوزع على الرقيق لأجل العتق.

ب- مخصص فك الرقاب مستقر نسبيا؛ أي أنه يتغير ارتفاعا وانخفاضا بنسبة قليلة، وهذا يشكل البسط في الحساب الرياضي.

ت- عدد العبيد يتناقص بشكل مطلق بفعل التشريعات التي تقتضي العتق باستمرار، وهذا يشكل المقام.

ث- قسمة رقم ثابت نسبيا (مخصص فك الرقاب) إلى رقم يتناقص (عدد العبيد) يؤدي إلى تناقص عدد العبيد بمعدل متزايد إلى أن يصبح عددهم يساوي صفرا، وبذلك سيعاد توزيع الزكاة على سبعة مصارف بدلا من ثمانية.

ج- تحرير العبيد، يعني انتقال العبد إلى الفعالية الاقتصادية، ليصير حرا له ذمة مالية مستقلة مكلفة بالزكاة والنفقة، وهذا يؤدي دورين متكاملين يتمثلان بالآتي:

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر، باب من أخذ أموال الناس، ٨٤١/٢.

- تقلص الملكيات الآدمية التي كانت تعتبر من ثروة الأسياد –هذا عند غير المسلمين– سيما وأن "عدد ما يملكه (السيد) من الرقيق إمارة على الغنى والمنزلة والجاه والقوة"[١].
- زيادة حصيلة الزكاة بعد عودة صفة الآدمية إلى العبد، وتكليفه بالزكاة والنفقة، وفي ذلك انتشار أوسع للثروة والدخل.

ح- إعادة توزيع الدخل من الأسياد إلى العتقاء، فبعد أن "كان العبد ملكا يباع ويشترى بيع الأموال المنقولة، ويتصرف صاحب العبد به تصرفه بملكه الخاص"(٢). وبعد أن كان الأسياد يسخرون الرقيق للأشغال الشاقة، فإن عتق هؤلاء ينقلهم إلى العمل في السوق، و تمشيا مع قاعدة التكافؤ بين البدلين فإن السوق ستخصص لهم مكافأة عادلة، بعد أن كانت حصتهم التوزيعية تساوي صفر.

خ- بزيادة فك الرقاب يرتفع عدد المكلفين بالزكاة، وهذا يعتمد على مستوى دخل الأحرار الجدد، إلا أنه بالنظر إلى الأعمال الشاقة التي كانوا يقومون بها، ووفقا للتشريعات التي تحكم عقود العمل وحرصها على تكافؤ العوضين، فإن الاتجاه الأكثر صوابا هو أن السوق ستخصص للعتقاء عائدا يفوق حد الكفاية، مما يحتمل فيه زيادة حصيلة الزكاة، بنسبة أكبر من النفقة الأولية التي خصصت لفك الرقاب.

وآخر القول: إن تبعات التوزيع الأولي على فك الرقاب كأحد مصارف الزكاة، يعمل على توزيع أكثر انتشارا في المرحلة التي تليها، ويمكن أن نطلق عليه بعامل مبدد الثروة، لما يؤول إليه من تبديد في الثروة، وهذا محض العدل الذي هو غاية نظرية التوزيع الإسلامية.

سهم الفقراء والمساكين وابن السبيل: جماعة من المعوزين، لا يملكون كفايتهم من المال الذي يلبي حاجاتهم، فيُخصص لهم حصة في مصارف الزكاة، لتلبية حاجاتهم من السلع والخدمات وما يُحتاج إليه. فهدف الزكاة إغناء الفقراء، وإخراجهم من الكفاف والحاجة إلى حد الكفاية.

ويقصد بحد الكفاف: الحد الأدنى للمعيشة من مأكل وملبس ومأوى مما بدونه لا يستطيع المرء أن يعيش وينتج، فهو غير قابل للنقصان ولا يختلف إلا باختلاف القوى الشرائية في كل زمان ومكان[٣].

ويقصد بحد الكفاية: أن الشخص يستطيع الحصول على السلع الضرورية والمعتادة، وبدونها يكون الإنسان فقيرا وبتمامها يكون عند حد الكفاية"[٤]، وهو الحد الذي يخرج الشخص من الفقر إلى الغنى، بحسب الوضع الاقتصادي الذي يعيش فيه.

---

(١) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت، ص٥٦٧.
(٢) جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلامي، م.س، ص٥٥٥.
(٣) عبد الله، إسماعيل صبري، نحو نظام اقتصادي عالمي جديد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٤٩.
(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، م.س، ص١٩٩.

وحيث إن القصد من الزكاة هو تحسين أحوال الفقراء على الدوام، وليس سد حاجاتهم لبعض الوقت فقط، فقد اختلف الفقهاء في مسألة إعطاء الفقير كفاية عامه، أم كفاية عمره، على قسمين:[1] مذهب يتجه إلى أن يعطى الفقير ما يستأصل به شأفة الفقر ويقضي على أسباب العوز، ويكفيه بصفة دائمة ولا يحوجه للزكاة مرة أخرى. ومذهب يقتصر على إعطاء الفقير ما يتمم به كفايته وكفاية من يعول سنة كاملة. لأن الأحوال الاقتصادية تتغير من سنة إلى أخرى، فيعطى الفقير ما يغنيه لمدة عام.

يقول أبو عبيد في ذلك، إن حديث رسول الله ﷺ عن مستحق الزكاة "**حتى يصيب قواما من عيش أو سدادا من عيش**"[2]، أنه أوسع الأحاديث جميعا، فلا حد له يوقف عليه، ولا مبلغ من الزمان ينتهي إليه سداده وقوامه، وقد تأوله الذي يأخذ به على أن يكون له عقدة تكون غلتها تقيمه وعياله سنتهم، فإذا ملك تلك العقدة فهناك تحرم عليه الصدقة، وهي تحل له فيما دون ذلك[3]. والعقدة تعني حد معين من الدخل لينفق على نفسه وعياله.

ويظهر الرأي العمري في هذه المسألة، فيقول للعاملين على الزكاة: "إذا أعطيتم فأغنوا، كرروا عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل"[4]. ويقول علي رضي الله عنه: "إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم"[5].

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية التوزيع تلزم الأغنياء بإعطاء الفقراء بالقدر الذي يكفيهم ويوفر لهم مستوى معيشي لائق بحسب الزمان والمكان، أو بالقدر الذي يلحقهم بالناس عند أدنى مراتب غناهم، وذلك أيضا يرتبط بالمستوى المعيشي للمجتمع.

وعن تجليات النظرية في فرض الزكاة، فإن الزكاة تشمل جميع الأموال النامية وهي: الأنعام، والزرع، والثمار، والنقود، وعروض التجارة. وحيث ذلك فإن الزكاة تفرض على المال القابل للنماء دون اشتراط نمائه الفعلي، فإنها تحتم على مالكه تنميته لكي يدفع الزكاة من عوائده لا من أصله. "فالزكاة تؤخذ من رأس المال الفائض -فيما عدا الزرع- عن حاجة الإنسان وبذلك تكون الزكاة حافزا على تشغيل رؤوس الأموال وتنميتها بدلا من إبقائها معطلة، فهي تدفع الفرد إلى العمل والإنتاج[6]، حيث يقول شحاتة أنه كلما ازدادت الأرباح كلما قل عبء الزكاة على

---

(1) القرضاوي، فقه الزكاة، ١٩٨١م، م.س، ج٢، ص٥٦٤ و ص٥٦٧..
(2) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، ٥١٥/١. قال الألباني: حديث صحيح.
(3) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٥٤٨-٤٥٩.
(4) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٥٦٠. ومما يجدر الإشارة إليه، أن الدولة الإسلامية في عهد عمر رضي الله عنه كانت في مرحلة رواج اقتصادي، ويتضح ذلك من قوله: كرروا عليهم الصدقة ولو أخذ الشخص منهم ١٠٠ من الإبل.
(5) ابن حزم، المحلي، ج٦، ص٢٢١.
(6) كنعان، الاقتصاد الإسلامي: دراسة في عناصر الإنتاج واقتصاديات المال ودور الدولة في الاقتصاد، م.س، ص٥٦.

المستثمرين[١]، أما إذا لم تستثمر الأموال فإنها خلال فترة ١٢ سنة يمكن أن تأكل الزكاة النصاب[٢].

كما أن الزكاة تزيد الاستثمار وتنقل عائديته إلى مستحقين جدد، عندما يمول الفقير -من أموال الزكاة- برأس مال نقدي ليبدأ مزاولة مهنته، والاعتماد على نفسه وعدم الاحتياج إلى الزكاة مرة أخرى[٣]، وفي ذلك زيادة للاستثمار و ميل مستمر لتحسين المستوى المعيشي للفقراء.

ولا تقتصر منافع الزكاة على العوائد الاقتصادية فحسب، بل تتعدى ذلك إلى بلوغ النفع الروحي، لمن يعطي زكاته من مال طيب ومن نفس طيبة. فقد روى أبو داود بإسناده عن رسول الله ﷺ قال: "**ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان من عبد الله وحده...، وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة (أي معينة) عليه كل عام ولا يعطى الهرمة ولا الدرنة (الجرباء) ولا المريضة، ولا الشرط (رذالة المال) اللئيمة ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره وزكى نفسه**"[٤].

وعليه يمكن القول بأن الإنفاق من مال طيب وبنفس طيبة شروط ضرورية لتكبير المنفعة الاقتصادية والاجتماعية معا. فالشرط الشرعي الذي يقتضي إعطاء الزكاة من مال طيب يفيد بأن المال المنتقل إلى الفقراء، صفته مال طيب*؛ أي أن السلع التي تعطى للمحتاجين، جيدة وليس رديئة، وفي هذا تكبير للمنفعة الاقتصادية.

أما شرط الإنفاق بنفس طيبة، فإنها تجعل المنفق يقدم على بذل العطاء، متجاوزا مسألة التكليف بالزكاة لأجل إسقاط الواجب عنه، مما يجعله يتذوق حلاوة الإيمان، والإيمان يمنع عليه أن يمن على الفقراء فيؤذي مشاعرهم، وبذلك يجتمع الخير عند الطرفين؛ عند باذل العطاء وآخذه، وفي هذا تكبير للمنفعة الاجتماعية.

عن عبد الله بن الشخير قال: انتهيت إلى رسول الله ﷺ وهو يقرأ "(ألهكم التكاثر) قال يقول ابن آدم مالي مالي، **وهل لك من مالك إلا ما تصدقت فأمضيت أو أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت**"[٥]. فالمال الذي بين يدي الإنسان هو مال الله، ما دام لم ينفق في سبيل الله، ولا يكون ملكا للإنسان أو يبقى في رصيده إلا بالصدقة، وهذه ضمانة للمنفق بأن لا يبلى ماله ولا يفنى إذا ما أنفقه في سبيل الله.

---

(١) شحاتة، شوقي إسماعيل، الدين والاقتصاد، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٤٥. ويورد المثال التالي: يملك أحد المستثمرين رأس مال مقداره ١٠٠٠ جنيه، وحصل على أرباح =١٠٠. إذا، الزكاة =٢٥ جنيه، ونسبة الزكاة إلى الإيراد=٢٥%. فإذا كانت أرباحه = جنيها١٢٥، فإن نسبة الزكاة إلى الإيراد تنخفض إلى ٢٠%، فإذا ارتفعت إلى ٢٠٠ جنيه، أصبحت النسبة =٥ر١٢%. وهكذا.

(٢) قحف، محمد منذر، الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨م، ص١١٨.

(٣) القرضاوي، فقه الزكاة، م.س، ج٢، ص٥٦٧.

(٤) الألباني، السلسلة الصحيحة، ٣٧/٣. حديث صحيح.

* يقصد بالمال هنا: جميع أنواع المال القابل للتوزيع كالطعام والملابس...الخ، عدا الأموال النقدية.

(٥) الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة، سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب منه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ٤٤٧/٥. قال أبو عيسى: حديث حسن صحيح.

زكاة الفطر: صدقة حولية مفروضة، تدعم ميزانية مؤسسة التكافل الاجتماعي سنويا.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "**فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين**"[١].

وفي ذلك منفعة متبادلة بين المعطي والآخذ، فالمعطي يتطهر من الخطايا التي ارتكبها خلال شهر صيامه، والمساكين يرزقون ويطعمون، فتكثر المنفعة الروحية والمنفعة الاقتصادية.

الصدقات التطوعية

أورد البخاري في صحيحه عن النبي عليه السلام أنه قال: "**خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول**"[٢]، فالصدقة لا تجب إلا على المال الذي ينيف عن النصاب؛ وهو حد الغنى. وأعظم النفقة ما كان على الأهل ومن ثم الأقربون فالأبعد ثم الأبعد، إلى أن يشمل جميع أفراد المجتمع. فتُقضى حاجات ذوي القربى، وتصل المنفعة الأسرية إلى الدرجة القصوى، ومنها تتحقق المنفعة الاجتماعية الكلية.

قال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ ﴾[٣]. فلم يتعلق شرط طيب المال المنفق بالصدقات الإجبارية فقط، وإنما جعل الشارع الحكيم هذا الشرط ملازما لكل أنواع الصدقات؛ وما ذلك إلا حرصا على تجانس المجتمع الإسلامي، فيأكل الفقير ويلبس من أوسط ما يأكل وما يلبس الغني.

سألوا ماذا ينفقون؟ فكانت الإجابة: من خير؛ أي من طيب أموالهم، وأول ما يستحق النفقة هم الأهل والأقارب، ثم يتدرج بحسب أولوية التزام النفقة. وتعلية على ما تقدم: أن هذا الترتيب لمصارف الإنفاق ينسجم مع الفطرة الإنسانية. وفي ذلك يقول عليه السلام فيما روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: "**دينار أنفقته في سبيل الله ودينار أنفقته في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجرا الذي أنفقته على أهلك**"[٤].

قال تعالى: ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ ﴾[٥].

القرض الحسن هو: كل ما ينفق في سبيل الله من مال طيب وبنفس طيبة، مع الإيمان والإخلاص لله عز وجل. ويكون الكسب طيبا وخالصاً لوجه الله سبحانه وتعالى[٦]،

أما الدلالة الاقتصادية للآية الكريمة فهي: أن تكثير المال المتاح للإنفاق في سبيل الله، مطرد مع الإيمان بالله عز وجل والإخلاص له سبحانه. فمضاعفة القرض لن تتحقق إلا إذا كان القرض

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، ٥١٥/١. قال الألباني: حديث حسن.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ٥١٨/٢.

(٣) سورة البقرة، آية ٢١٥.

(٤) مسلم، صحيح مسلم. كتاب الزكاة، باب فضل من ينفق على عياله، ٦٩٢/٢.

(٥) سورة البقرة، آية ٢٤٥.

(٦) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ج٨، ص٢٠٥.

حسنا؛ أي أن يكون المال من كسب طيب، وكذا النفقة من نفس طيبة، وهذه تعتبر شروطا ضرورية لتعظيم المنفعة عند الآخذ والمعطي على حد سواء.

قال تعالى: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾[(١)].

إن الشاهد في الآية الكريمة، أن الإنسان باذل النفقة والعطاء لا ينقص من ماله شيء، بل يزيد ويتضاعف، ولكن بشرط الإخلاص والابتعاد عن الرياء وعن المن والأذى. فالمخلص يأخذ أكثر مما يعطي. وبالتعبير الاقتصادي: أن مضاعفة الدخل المتاح للنفقة في سبيل الله، مشروطة بعدم المن والأذى، ولكي تصل المنفعة الاجتماعية إلى أقصى درجة ممكنة، يجب أن يتحقق شرط اقتصادي وهو (إعادة توزيع الدخل عن طريق النفقة)، وشرط أخلاقي وهو (عدم المن والأذى)، وهذا له أثر كبير على معادلة الإنفاق في سبيل الله.

قال رسول الله ﷺ: "**لا حسد إلا في اثنين... ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار**"[(٢)]. الشاهد في قوله عليه السلام "**لا حسد إلا.. ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه...**"، فالحسد لا يكون إلا على نعمة نالها المحسود وقبضت عن الحاسد، فالنفقة سرا وعلانية... في الليل والنهار، مدعاة لحسد من أُمسكت عنه نعمة الإنفاق! نعمة البذل والعطاء، وليست نعمة التملك والثراء.

الوقف: حبس العين المملوكة قولا على حكم ملك الله عن تمليكها لأحد من العباد على وجه التأبيد، والتصرف بالمنفعة على الفقراء وصرفها على وجه من وجوه الخير[(٣)].

والوقف شراكة في منافع خاصة بالأصل طوعيا. عن ابن عمر –رضي الله عنهما– قال: "**أصاب عمر أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ فقال أصبت أرضا لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فكيف تأمرني به قال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"**"[(٤)].

في قوله عليه السلام "**إن شئت..**" إنما علق مشيئة الوقف على إرادة الواقف واختياره. فيفيد أن الوقف طاعة اختيارية، إن شاء اختص بالعين وبالمنفعة، وإن شاء حبس العين على أصل ملك الله تعالى وأطلق المنفعة.

وفيما يُحتمل فَهمه من الحديث الشريف؛ أن الأرض إنما كانت أثيرة عند عمر لخصوبتها وكثرة خراجها، فأراد لعامة المسلمين الخير فيها... واستكثر أن ينحصر خيرها لأحد. فدفعته الحيرة بين الرغبة ببذلها، وبين كثرة الخير فيها لتشمل العامة، فسأل رسول الله ﷺ أمره فيها، فأشار عليه المصطفى بوقفها. فجعل عمر أنفس أمواله وقفا لنفع عامة المسلمين وذراريهم. وفي ذلك تشجيع على تفعيل المشيئة الوقفية.

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٦١–٢٦٢.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل من يقوم بالقرآن، ١/٥٥٨.

(٣) منشورات المكتبة الحديثة، الوقف في الشريعة الإسلامية، المكتبة الحديثة، لبنان، ١٩٨٨م، ص٧.

(٤) سبق تخريجه.

قال عثمان قال النبيﷺ: "**من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين فاشتراها عثمان**رضي الله عنه. دلوه فيها كدلاء المسلمين؛ أي يوقفها ويكون نصيبه منها كنصيب غيره من المسلمين دون مزية(١).

وبذلك يتجلى دور نظرية التوزيع في التنمية الاقتصادية، فقد شهدت عصور إسلامية متتالية اهتمامات وقفية واسعة، أدت فيها مؤسسة الوقف أدوارا بالغة الأهمية في تدعيم الحياة الاقتصادية والعلمية والاجتماعية، فلا تكاد تستثنى منفعة مرجوة تختص بالدين أو المعاش إلا وأوقف لها، فساهم الوقف في رواج العلم والتعلم، وفي تيسير العيش وتضييق المشقة، فالوقف أداة شرعية واقتصادية، تضمن توزيعات على مدىً غير متناه، ذلك أن المنفعة جارية فيها، والأصل محبوس لها.

المنيحة: المنيحة إجراء توزيعي واسع، تتعدد صورها لتشمل النقود والأرضين*، ودواب الركوب والحيوانات اللبونة.

جاء في صحيح مسلم" **قال رجل يا رسول الله ما حق الإبل؟ قال حلبها على الماء وإعارة دلوها وإعارة فحلها ومنيحتها وحمل عليها في سبيل الله**"(٢).

قال النووي: قال أهل اللغة المنيحة ضربان؛ أحدهما: أن يعطي الآخر شيئا هبة وهذا النوع يكون في الحيوان والأرض والأثاث وغير ذلك، والثاني: أن يمنحه ناقة أو بقرة أو شاة ينتفع بلبنها ووبرها وصوفها وشعرها زمانا ثم يردها(٣).

قال رسول الله عليه السلام "**أفضل الصدقة المنيحة تغدو بعساء وتروح بعساء**"(٤)؛ أي أنها تغدو بأجر وتروح بأجر(٥)؛

عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "**من منح منحة ورق أو منحة لبن أو هدى زقاقا فهو كعتاق نسمة**"(٦)، والشاهد هنا أن النبي عليه السلام يحث على منح النقود ومنح الحيوانات اللبونة، لما فيها من الأجر العظيم عند الله.

والمنيحة في العرف الاقتصادي هي: تحويل الدخل الحقيقي المتولد من رأس مال إنتاجي معين إلى شخص محتاج، ولفترة من الزمن(٧)، هذا فيما يتعلق بكل المنائح عدا منيحة الدراهم.

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المساقاة – الشرب، باب في الشرب ومن رأى صدقة الماء، ٨٢٧/٢.
* تمت الإشارة إلى منيحة الأرض سابقا.
(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، ٦٨٤/٢.
(٣) النووي، أبو زكريا بن شرف، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، ٧١/٧.
(٤) الألباني، السلسلة الصحيحة، ١/ ٢٥٨٧. حديث صحيح.
(٥) اقتبس من قول رسول الله ﷺ: "خير الصدقة المنيحة تغدو بأجر وتروح بأجر". السلسلة الضعيفة، ٣٦٣٠/٨.
(٦) ابن حنبل، أحمد بن أبو عبد الله الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، ٢٨٥/٤. قال شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح.
(٧) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٣٠. ويقول: إن مجمل النصوص – الأحاديث ذات العلاقة بالمنيحة– تشير إلى أن المنائح قد استوعبت كافة أصناف الثروة الإنتاجية المعروفة في العصر النبوي... وتعدد صور المنيحة يدل على عدم إرادة الحصر والتخصيص، فلنا أن نطبق الحكم الشرعي للمنيحة على أي نوع آخر من رأس المال الإنتاجي كالسيارات والسفن....". المرجع نفسه، ص٣٢.

أما منيحة الدراهم فيراد بها القرض الحسن، وبالمنيحة تتوزع المنافع الرأسمالية بشكل رحب بين عدد كبير من المجتمع، وبذلك يجتمع خيران العدالة التوزيعية من جهة، والكفاءة الاقتصادية من جهة أخرى.

حق الضيافة: قال رسول الله ﷺ: "**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه**"(١)، فإكرام الضيف واجب بدليل تعليق الإيمان عليه.

حق الجار: قال ﷺ: "**ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به**"(٢).

بالرغم من الرؤية المتواضعة للأثر التوزيعي الذي يترتب على حق الجار، إذ يوصف بأنه أثر قليل وضعيف، إلا أن الدراسة تجد فيه أثرا واسعا وفعالا، فالتزام جميع المسلمين الأغنياء بتلبية الحاجات الضرورية لمن يجاورنهم بالمسكن –بشكل دائم وليس عند إخراج الزكاة فقط– يؤول إلى أن ينهض أفراد المجتمع بعضهم ببعض، فتتكافل كل منطقة بسد الكفاف كحد أدنى، فإن احتاجوا بعد ذلك أدى أغنياء القوم زكاتهم المفروضة ووزعت على فقرائهم، ارتفعت بهم الزكاة من حد الكفاف إلى حد الكفاية.

يقول عمر رضي الله عنه: "إن كل قوم أولى بصدقتهم حتى يستغنوا عنها... إنما جاءت به السنة لحرمة الجوار وقرب دارهم من الأغنياء"(٣). "وفُرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك"(٤).

وحق الماعون مرتبط بحق الجار. قال تعالى:﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ﴾(٥)، والماعون هو: إعارة أدوات بسيطة –في الغالب– يحتاجها الجيران على أن ينتفعوا بها ثم يردونها إلى أصحابها، فمن حرص التشريع على التكافل الاجتماعي بين المجتمع عامة والجيران خاصة، أن توعد الله مانع هذه الأدوات البسيطة عمن يطلبها، بالويل كما تشير الآية الكريمة أعلاه.

الكفارات: عقوبة مالية، تترتب على الشخص الذي يقوم بتصرف فيه مخالفة شرعية، فيلزمه الشارع الحكيم –للتكفير عن هذا التصرف– بأن يتصدق على عدد من المساكين، أقلهم ثلاثة وأكثرهم ٦٠ مسكينا. ومن الصدقات المترتبة على الكفارات أيضا عتق رقبة.

ثمة دلالة توزيعية في الكفارات هي؛ أن الإسلام قد جعل الارتقاء إلى درجة إيمانية مشروطا بالصدقة، فمن يسعى للتقرب إلى الله عز وجل يكثر من العطاء في سبيل الله، والعازمون على

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف، ٦٨/١. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب إكرام الضيف، ٢٢٧٣/٥.

(٢) الألباني، الجامع الصغير وزياداته، ١٠٤٥/١. حديث صحيح.

(٣) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٧١١.

(٤) ابن حزم، المحلى، ج٦، ١٩٤٩م، ص١٥٢.

(٥) سورة الماعون، الآيات ٤–٧.

الصيام ولا يطيقونه فيفتدون بطعام مسكين، والمخطئون التائبون وجب عليهم تحويل الدخل إلى المعوزين تكفيرا عن الذنوب والخطايا، فالصدقة تطفئ الخطايا وتطهر المسلم من الذنوب، لقول رسول الله ﷺ **"الصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار"**[1]. ومثلما تطفئ الصدقة الذنوب والخطايا، فإنها تطفئ كذلك المرض، فعن أبي أمامة قال رسول الله ﷺ: **"داووا مرضاكم بالصدقة"**[2]، فكانت الصدقة علاجا لمرضى المسلمين، وزيادة لمنفعة المحتاجين.

إن الإسلام لا يكاد يستثني ظرفا يطرأ على المسلم كتصرف خاطئ أو مرض، أو حدثا تنقص لأجله واجباته الدينية، إلا وجعل إطعام المساكين فديته. وبالرغم من أن الكفارات توزيع طارئ، إلا أن إطعام المساكين المتراوح عددهم بين الثلاثة والستين، توزيع يكاد يكون دائما ومستمرا، بكثرة مرضى المسلمين وكثرة الخطائين التوابين.

وبذلك قدمت نظرية التوزيع الإسلامية تفسيرا لمنطق التشريع في إعادة توزيع الدخل المُستحق على أساس غير وظيفي، استدراكا على توزيع السوق الذي أساسه وظيفي، غاية لتصحيح الخلل التوزيعي في المجتمع.

كما تجلت النظرية في توضيح الحكمة الشرعية في ديمومة محل الاستحقاق، وعيّنته على أنه المورد المالي لمؤسسة التكافل الاجتماعي الذي هو: الإنفاق الإجباري والتطوعي.

ولكن هل يقتضي التشريع إعادة تقسيم الدخل إلى أن يتساوى أفراد المجتمع بالدخل، مثلما أراد بها أحد الاقتصاديين الإسلاميين[3]؟

تتولى نظرية التوزيع الإسلامية الإجابة وهي: لا، فالتشريع الإسلامي له منهجية توزيعية خاصة تفترق عما يقتضي الرأي السابق، كما هو موضح آتيا:

منهجية إعادة التوزيع وفقا لنظرية التوزيع الإسلامية

بداية نؤكد الرؤية التي تتبناها الدراسة والمنسجمة مع مقتضى نظرية التوزيع الإسلامية وهي: إباحة تفاوت الدخول بين أفراد المجتمع، على أن ينحصر التفاوت بين حدين يدركان من مضمون النصين التاليين:

قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّي رِزۡقِهِمۡ عَلَىٰ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَهُمۡ فِيهِ سَوَآءٌ ﴾[4]. وقول رسول الله ﷺ: **"ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به"**[5].

يقول النسفي في تفسير قوله تعالى "**والله فضل بعضكم على بعض بالرزق**" إن الله جعلكم متفاوتين في الرزق فرزقكم أفضل مما رزق مماليككم وهم بشر مثلكم. "فما الذين فضلوا": هم

---

(1) الترمذي، سنن الترمذي، أبواب السفر، ٥١٢/٢. قال الألباني: حديث صحيح.
(2) الألباني، الجامع الصغير وزياداته، ٥٧٦/١. وقال الألباني: حديث حسن
(3) أنظر الخضري، المذهب الإسلامي، م.س، ص٤١٤-٤٧٣.
(4) سورة النحل، آية ٧١.
(5) سبق تخريجه.

الملاك. برادي: أن يعطوا. فكان ينبغي أن تردوا فضل ما رزقتموه على عبيدكم حتى تتساووا في الملبس والمطعم[١].

اعتبر مؤيد المساواة المطلقة، أن الذين يرون أن الإسلام يسمح بالتوزيع المتفاوت بالدخل المستندين إلى الآية السابقة، قد حملوا النص أكثر مما يحتمل، فالباحث أول الآية نفسها على أنها تنادي بالسوية في التوزيع، فقال: إن الآية الكريمة وإن بدأت بداية مختلفة عكس ما انتهت إليه من نتيجة، فإنها تطالب المسلمين الذين فضلهم الله في الرزق على غيرهم أن يبذلوا منه إلى ما ملكت أيمانهم حتى يصبحوا في الرزق سواء، ويضيف بأن الآية الكريمة أوكلت إلى كل فرد أن يراعي ذلك بالنسبة لمن حوله من موالي ومن يقعون في دائرة ولايته[٢]، واستشهد بقول عمر رضي الله عنه على أن الإسلام يوجب القسمة بالسوية، وأن ابن كثير قد نقل في معرض تفسيره للآية الكريمة، عن عمر أنه كتب إلى أبو موسى الأشعري: "واقنع برزقك من الدنيا، فإن الرحمن فضل عباده في الرزق بلاء يبتلي به من بسط فيه له، كيف شكر الله وأداؤه الحق الذي افترض فيما رزقه وخوله[٣]. وقال معلقا: إن مقولة عمر بن الخطاب تتفق في مضمونها في أن الآية تقصد عدالة التوزيع بالتساوي في رد الفائض من المال والثروة على ما ملكت أيمانهم وهو ما يتفق مع رأينا في القسمة بالسوية[٤].

ويتجلى المنطق التشريعي في تفسير الرؤية المنسجمة ومقتضى العدل، وتفنيد الرؤية المخالفة التي تقتضي القسمة بالسوية، فتقرر بأن هذه القسمة لا تسلم لأسباب كثيرة منها:

أولا: تنص الآية الكريمة بصراحة على اختلاف الرزق بين العباد؛ أي اختلاف الدخل.

ثانيا: تخاطب الآية الكريمة ملاك العبيد، وتذكرهم بإنسانية هؤلاء، فيجب أن يعطوهم من الرزق ليستووا في المأكل والملبس، وإلى ذلك أرشدنا رسول الله ﷺ، فقد قال ابن سويد دخلنا على أبي ذر بالربذة فإذا عليه برد وعلى غلامه مثله فقلنا يا أبا ذر لو أخذت برد غلامك إلى بردك فكان حلة، وكسوته ثوبا غيره. قال سمعت رسول الله ﷺ قال: "**إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم**"[٥].

ثالثا: تشير هذه الآية إلى انتفاء الطبقية في الإسلام، فالغلام وسيده يستويان في المأكل والملبس، وهذا واضح جلي في حديثه عليه السلام، ومعلوم من منظومة القيم الإسلامية.

رابعا: تشير الآية الكريمة -بالإضافة إلى قول عمر رضي الله عنه إلى وجوب أداء الحق في المال، ويشمل أداء الحق جميع أوجه التكافل الاجتماعي، ابتداءً من الأسرة بما فيها من مماليك.

---

(١) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت، ج٢، ص٢٦٣.
(٢) الخضري، المذهب الاقتصادي الإسلامي، م.س، ص٤٤٠-٤٤١.
(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص٨٥٧٨.
(٤) الخضري، المرجع السابق، ص٤٤٣.
(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ٢٠/١. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك، ١٢٨٢/٣.

وثمة دليل يعقل ينفي وجوب التساوي المطلق، فلو أن جميع الناس بالاستواء بالرزق لما وجب حق على مال، وحيث في المال حق، فلا بد وأن يوجد في كل زمان ومكان رزق مفضل فيتحول الدخل من عند من هو أكثر تفضيلا بالرزق إلى من هو أقل تفضيلا وهكذا...

ولو أننا سلمنا لمبدأ القسمة بالسوية، وقلنا بوجوب رد المال إلى من هم أقل تفضيلا بالرزق إلى أن تتساوى الدخول، ووصل المجتمع في لحظة معينة ووقت معين إلى نقطة تساوت فيه دخول جميع الأفراد، فإنها حتما ستعاود الاختلاف من جديد بسبب النص الصريح القاضي باختلاف الرزق "**والله فضل بعضكم على بعض في الرزق**". فالتفضيل المذكور في الآية الكريمة لم يختص بفترة زمنية، بل التفضيل مستمر مع الزمن، ويستمر تفاوت الدخل بين الأفراد ما دام أن هناك اختلافا بالجهد المبذول واختلافا بالمهارات والتخصصات، وما دام النظام يسمح بالملكية الخاصة.

خامسا: لا يُنظر إلى كل تساوٍ عدل، فالتساوي مع الاختلاف ظلم، أما التساوي مع التساوي فإنه العدل، فإذا أُريد تسوية دخول الأفراد، فيجب أن تتساوى الجهود المبذولة والعلوم والمهارات عند جميع الأفراد، وهذا ما لا يُعقل.

سادسا: إن مبدأ الاختلاف بالأرزاق، يتساوق مع قاعدة مقابلة الحقوق بالالتزامات، والعوائد بالتكاليف، فطالب الطب -مثلا- ينفق تكاليف باهظة كي يتأهل للمشاركة في الفعالية الاقتصادية، وعلى ذلك فالعائد الذي يتقاضاه الطبيب بعد تكون رأس المال البشري، يتناسب مع التكاليف التي أنفقها*. والسؤال: هل من العدالة أن يسوي النظام بين أجرة الطبيب وأجرة العامل الذي بدأ التكسب دون تحمل تكاليف سابقة!؟

سابعا: إن تطبيق مبدأ المساواة المطلقة، واجب على أصحاب الرزق المفضل، عندما يكون الأمر متعلقا بإشباع الحاجات الأساسية لكل أفراد المجتمع، ويظهر ذلك واضحا في تفسير الآية الكريمة، ورواية أبي ذر عن غلامه. فالقسمة بالسوية واجبة في المأكل والملبس**، فلا يسلم عيش بلا مأكل ولا مسكن، وهذا يدل على وحدة الأسرة المسلمة، فالمملوك يعيش في بيت سيده كفرد من أفراد الأسرة.

ويستدل على مبدأ القسمة بالسوية في الحاجة الضرورية، قوله ﷺ: "**ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع**". فنفي الإيمان عن من ينام شبعان وجاره جائع، فيه دلالة صريحة على منع الزائد من الرزق مع وجود الحاجة الضرورية عند الآخرين، فيجب بذل الزائد ولو أدى إلى التساوي المطلق.

وعلى ذلك ترى الدراسة أن فوارق الدخل مع انضباط الملكية بالمنظومة الإسلامية، لن تؤول إلى الترف المنهي عنه، ولكن ما هو الترف؟

---

* ويمكن أن يضاف إلى التكاليف الحقيقية، تكلفة الفرصة الضائعة على طالب العلم، بالإضافة إلى الجهد الذي يبذله الطالب لينال العلم الذي يؤهله لممارسة نشاطه الاقتصادي، تلك مسوغات لاختلاف الأرزاق، والله أعلم.

** حيث إن المملوك يعيش في بيت سيده، فإن وحدة المسكن تقتضي بالضرورة السوية في المأكل والملبس.

الترف هو الإسراف والمغالاة، ويقال أترفته النعمة أي أبطرته وأطغته، وقد وصف الله سبحانه الترف بالظلم والإجرام بقوله عز وجل:﴿ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتۡرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجۡرِمِينَ ﴾(١). وقال تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴾(٢).

يقول البعض إن هذه الآية بمثابة تحذير من النتيجة التي يصل إليها المجتمع بسبب التفاوت بالدخل بين الأفراد، وبالتالي فإن التفاوت يدمر المجتمع لأنه يخلق طبقات اجتماعية، ولتجنب هذا الترف، يجب أن يوزع الدخل بالسوية بين أفراد المجتمع.

نتفق مع هذا الرأي على أن الترف يؤول إلى نتائج مدمرة، إلا أن هذا لا يعني أن ننتقل إلى النقيض، وهو التساوي المطلق بالدخل بين أفراد المجتمع، فالترف المنهي عنه من أعمال الفسق، ولا يصدر هذا إلا عن فاسق "**ففسقوا فيها**"، والفاسق هو الشخص الخارج عن نهج الله وشريعته، فيتصرف بملكيته بما يخرج عن قواعد الخلافة والتعمير. وقوله سبحانه "**فدمرناها**"، فالتدمير ضد التعمير، وفي هذا انحراف عن هدي المستخلف الآمر بالتعمير.

ونهتدي بعد البيان إلى القول: يجب ألا يُقعَد مبدأ القسمة بالسوية على أعمال الفاسقين، وإن قيل سدا لذريعة الترف؟ فيقال وهل نمنع الحق في التملك الخاص سدا لذريعة التعسف في استخدام الحق؟ وهل نمنع الأفراد من نيل التميز بالعلم سدا لذريعة التميز بالدخل؟ لنستدل بآيات أخرى..

قال تعالى:﴿ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا ﴾(٣).

إن الإسلام يسمح بالتفاوت في الدخول استنادا إلى طبيعة إعمار الأرض واختلاف الأعمال، فقد رفع الله الناس فوق بعضهم درجات ليسخر بعضهم لخدمة الآخر، "فإذا كان الناس على درجة واحدة، ما عمل أحدهم في أعمال قد يراها المجتمع متدنية... فالمجتمع الإسلامي لا بد أن يكون فيه الأغنياء -الذين يملكون الأموال ليوظفوها في الأعمال الإنتاجية- ليعمل عندهم المسلمون الآخرون الذين لا يملكون أموالا(٤)، "واعتراف الإسلام بالتفاوت بالأرزاق بين الأفراد، إنما من أجل التعاون"(٥).

والتسخير الوارد في الآية، إنما تسخير في حدود التخصصات والأعمال، فهو تسخير تقتضيه ظروف العمل، وتنتظم علاقاته وتسير دون خلل، من خلال القواعد الهادية التي تحفظ الحقوق التوزيعية والاجتماعية، "وقد فاوت الله عز وجل بين خلقه فيما أعطاهم من الأموال والأرزاق والعقول والفهوم وغير ذلك من القوى الظاهرة والباطنة، ليسخر بعضهم بعضا في الأعمال(٦).

---

(١) سورة هود، آية ١١٦.
(٢) سورة الإسراء، آية ١٦.
(٣) سورة الزخرف، آية ٣٢.
(٤) العقاد، عباس محمود، الفلسفة القرآنية، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٣٧.
(٥) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدين والدنيا، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١٠٢.
(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص١٦١.

إذا التسخير لا يعني الحط من كرامة الإنسان أو التنزيل من القيمة الإنسانية، وإنما التسخير يعني تبادل المنافع بما يقتضي إنجاز المنفعة المعقود عليها.

ولا يفهم من لفظة تسخير، أنه مقتصر على بذل العطاء ممن هو أقل درجة لصالح الأعلى درجة! فالله جل ثناؤه قد سخر لنا الشمس والقمر، فسخر الأقوى والأعلى للأضعف والأدنى، وسخر الله ذي القرنين –صاحب المال وخبير الهندسة المعمارية في عصره– لبناء سور يحجب الأعداء عن القوم الضعفاء، "فجعل الله البعض أقوياء وأغنياء وموالي، والبعض ضعفاء وفقراء وخدماء، ليصرف بعضهم بعضا في حوائجهم ويستخدمونهم في مهنهم"[1]، وهذا كله دال على أن تسخير البشر بعضهم لبعض، إنما هو لتبادل المنافع، فتنتقل المنفعة من الشخص القادر على بذلها إلى من يعجز عنها.

قال تعالى:﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾[2]. فالمرء مبتلى بما رزقه الله، والمال الممنوح للإنسان يده عليه يد استخلاف فقط، وأنه بلاء وامتحان لصاحبه ولا بد أن يبر به كل من حوله من الفقراء والضعفاء والمماليك. يقول ابن كثير: إن الله جعلكم تعمرونها (الأرض)... وفاوت بينكم في الأرزاق والأخلاق والمحاسن ... ليختبركم في الذي أنعم به عليكم وامتحنكم ليختبر الغني في غناه والفقير في فقره[3].

وخلاصة القول: إن الإسلام لا يبيح الغنى مع وجود الحاجة، ففي الوقت الذي يبين الله تعالى للإنسان بأن الرزق (الدخل) متدرج بين الأفراد، يُحذِر في مكان آخر من الترف الناتج عن التفاوت الكبير في الدخل والثروة.

والحق هو؛ إن التوزيع العادل بينهما، فيستوي الجميع في الكفاية، فإذا ضمنت لكافة أفراد المجتمع، يسمح بتفاوت الدخل والثروة، في غير ترف وبما لا يسمح بإدالة المال بين الأغنياء فقط.

ولكن إن لم يستطع الأفراد أن يبلغوا كفايتهم من بعضهم البعض، "وإن لم تقم بهم الزكاة ولا فيء سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة"[4]، وعلى ذلك يضمن ولي الأمر حد الكفاية لجميع أفراد المجتمع، هذا يجعل الدراسة تنتقل إلى المطلب التالي الذي يوضح دور الدولة في تصحيح الخلل التوزيعي وضمان كفاية أفراد المجتمع.

---

(1) النسفي، تفسير النسفي، **"ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا"**. ج٤، ص١١٣.
(2) سورة الأنعام، آية ١٦٥.
(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص٢٦٨.
(4) ابن حزم، المحلى، م.س، ج٦، ص١٥٢.

المطلب الثاني: دور الدولة في إعادة توزيع الدخل

يعتبر التوازن بين أفراد المجتمع أحد أهداف النظام الاقتصادي في الإسلام، فلا يُسمح بوجود فروقات واسعة في الدخل والثروة، وقد استمد هذا المبدأ من قوله عز وجل "**كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**"[1]. ومن فعله ﷺ في قسمة فيء بني النضير، حيث وزعه رسول الله ﷺ على المهاجرين الذين تركوا أموالهم في مكة وهاجروا إلى المدينة، وعلى اثنين فقط من الأنصار المحتاجين[2].

ويتجلى دور نظرية التوزيع في صيانة المقاصد الخمسة، فأقرت كل ما هو ضروري لحفظها، فأولت الدولة دورا كفائيا تضمن من خلاله "الحاجات الأساسية لجميع رعايا الدولة... كتأمين الغذاء والكساء والعلاج والمسكن، وكل الحاجات الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها"[3].

ولأجل أن تضمن الدولة توزيعات عادلة في السوق ابتداء، ولأجل تكثير التحويلات من الدخول المرتفعة إلى الدخول المنخفضة، تقوم الدولة بمراقبة النشاط الاقتصادي، للتأكد من تطبيق الأحكام الشرعية في عقود المشاركين في الفعالية الاقتصادية.

أما وإن كان الفرد ضعيفا لا يقوى على المشاركة في النشاط الاقتصادي، أو كان قويا متكسبا، ولم يبلغ به الأجر إلى المستوى الذي يسد به حاجاته الأساسية، فإن الدولة تضمن له سد كفايته، حيث يرى الماوردي أنه "يجب إعطاء العامل كفايته حتى يستغني عن الناس، وأن الكفاية معتبرة من ثلاثة أوجه: أولها: ينظر إلى عدد من يعوله العامل من ذرية ومماليك، وثانيهما: ينظر إلى عدد ما يملك من الخيل، وثالثها: ينظر إلى الموضوع الذي عليه الغلاء والرخص، وتقدر كفايته في نفقته وكسوته، ويجوز إعطاء العامل فوق كفايته إذا اتسع المال في بيت المال"[4]. ولا يقتصر ضمان الكفاية على العاملين لدى الدولة، وإنما تشمل العاملين في القطاع الخاص، الذين لم تبلغ بهم عوائدهم دخل الكفاية.

ويشمل تأمين الكفاية جميع أفراد المجتمع من مسلمين وذميين، ويستدل على ذلك بما أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بأنه خصص راتبا شهريا ليهودي ضرير (ولنظرائه) بعد أن ثبت له عجزه وحاجته[5]. وبما قام به خالد بن الوليد رضي الله عنه عندما فتح الحيرة، "فجعل لأهل الحيرة أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة والإسلام"[6]، وما هذا إلا ضمان يعم جميع أفراد المجتمع. فماذا يقصد بضمان أفراد المجتمع؟ وإلى أي حد تضمن الدولة رعاياها؟

---

(1) سورة الحشر، آية٧.

(2) أنظر: قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٣٢٥-٣٥٢٦.

(3) العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، م.س، ج٢، ص٢٤٧.

(4) الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص٢٥.

(5) أبو يوسف، الخراج، م.س، ص٢٩٠.

(6) المرجع السابق، ص١٤٤.

الضمان الاجتماعي

تعددت مفاهيم الضمان الاجتماعي عند المحدثين فقالوا؛ إن المقصود بالضمان الاجتماعي هو:

١. التزام الدولة بإشباع الحاجات الإنسانية لكل فرد يقيم في الحدود الجغرافية لسلطتها[١].

٢. التزام الدولة الإسلامية بتوفير حد الكفاية، لا حد الكفاف لكل مواطن[٢].

٣. ضمان بيت المال للحد الأدنى من المعيشة لكل مواطن[٣].

يشير المفهوم الأول؛ إلى أن تأمين الحاجات الإنسانية يقع على مسؤولية الدولة، ولكنه لم يوضح مستوى الدخل الواجب التزام الدولة به.

أما المفهوم الثاني فإنه يشير إلى أن الدولة ملتزمة بضمان حد الكفاية لكل أفراد المجتمع، دون أن يوضح مقصود حد الكفاية.

بينما يشير المفهوم الثالث، إلى أن الدولة مسؤولة عن تأمين الحد الأدنى من المعيشة لكل أفراد المجتمع، فأوضح أن الحد الأدنى الواجب بلوغه مقرون بالوضع الاقتصادي.

على أن ثمة ما يدرك من المفهوم الأخير هو أن الحد الأدنى إذ يعبر عن حد الكفاف يمكن اعتباره كذلك حد الكفاية إن كان أداء الاقتصاد بمستوى متدنٍ، فتكمن مسؤولية الدولة في تأمين أفرادها الحاجات الضرورية الأساسية. بينما يعتبر الحد الأدنى -الذي يجب أن تكفيه الدولة أفرادها- هو حد الغنى ويمكن تسميته كذلك بحد الكفاية، إن كان أفراد المجتمع ينعمون بمستوى معيشي جيد، إذ أن المستوى الكفائي يتغير ارتفاعا وانخفاضا بتغير الوضع الاقتصادي، فكما يقول الشاطبي: "الكفاية تختلف باختلاف الساعات والأحوال"[٤].

ففي مجتمع تشح فيه الموارد، فإن الحد الأدنى الذي تضمنه الدولة، هو الدخل الذي يمكن الفرد من سداد حاجته الضرورية، فيكون الحد الأدنى هو حد الكفاف، ويستدل على ذلك بقول رسول الله ﷺ: **"إن الأشعريين إذا أرملوا (فني طعامهم) في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم"**[٥].

ووجه الاستدلال بقوله "**قل طعام عيالهم**" أن الموارد المتاحة التي تفي بالحاجات الضرورية شحيحة في هذا المجتمع. وقوله عليه السلام: "**اقتسموه... بالسوية**"؛ أن مبدأ القسمة بالسوية يصبح واجبا إذا ما تعلق محل التوزيع بالحاجات الضرورية، وهذا يعبر عن حد الكفاف.

وقد أشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى مثل هذا التضامن، وبين مسؤولية ولي أمر الدولة في سداد حاجة رعاياه في ظل مجتمع تشح فيه الموارد فقال: "إني حريص على ألا أدع حاجة إلا

---

[١] صديقي، محمد نجاة الله، "مفهوم الإنفاق العام في دولة إسلامية حديثة"، ترجمة عمر سالم باقعر، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م٥، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ص٦.

[٢] الفنجري، محمد شوقي، الإسلام والضمان الاجتماعي: دراسة موجزة لأصول الزكاة ومحاولة لبيان تطبيقاتها على ضوء متغيرات العصر، دار ثقيف، الرياض، ١٩٨٢م، ص٥١.

[٣] الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٤١.

[٤] الشاطبي، أبو اسحق بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤١هـ، ج١، ص١٠٤.

[٥] مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الأشعريين، ١٩٤٤/٤.

سددتها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا تأسينا حتى نستوي في الكفاف"[1]، فالخليفة سيستمر في إعادة توزيع المال بين أفراد المجتمع، لتلبية الحاجات الضرورية، ولو أدى الأمر إلى أن يعيش الجميع في مستوى الكفاف.

ويمكن الاستدلال كذلك بحديث أبي سعيد الخدري حيث قال: بينما نحن في سفر مع رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل على راحلة فجعل يضرب يمينا وشمالا فقال ﷺ: **من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له قال فذكر من أصناف المال حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل**[2].

وجه الاستدلال بقول أبي سعيد: "**بينما نحن في سفر**"، أن المسافرين لا يحملون -في الغالب- أموالا وفيرة، وعلى ذلك فهذه الواقعة تمثل مجتمعا تشح فيه الموارد، فالصحابة يمثلون أفراد المجتمع، والطعام والشراب والدواب؛ هي موارد ذلك المجتمع، وعلى ذلك وجب بذل الزائد من جميع الموارد حتى يبلغ الجميع المستوى نفسه في إشباع الحاجات، وهذا يعبر عن حد الكفاف.

أما في حال توفر موارد مالية في بيت مال المسلمين[3]، تكفي لتسديد حاجة المعوزين وكفايتهم، فإن الحد الأدنى الواجب تأمينه هو حد الكفاية، وكل توسع في موارد الدولة المالية، يتبعها سعة في مسؤوليتها الإنفاقية تجاه رعاياها، لتشمل عدة من الوظائف الاقتصادية ذات العلاقة بالتوزيع، لقول رسول الله ﷺ: "**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته الإمام راع ومسؤول عن رعيته**"[4]، فيلتزم ولي الأمر بكل التدابير الاقتصادية التي تعين على إحراز العدالة التوزيعية؛ من حيث توزيع الثروة الطبيعية ابتداء، والتأكد من سلامة هيكل السوق.

وتتجلى نظرية التوزيع بوصفها تفسيرا منطقيا لحكمة الضمان من جانب الدولة، في قول رسول الله ﷺ: "**من ترك مالا فلأهله ومن ترك ضياعا فإلي**"[5]. أن النبي ﷺ يقرر قاعدة تضامنية مقتضاها: **إن للأقارب التركة، وعلى الدولة إعالة الضياع**، وإذ ذاك فإن مسؤولية المعوزين تقع على جانب الدولة، مما يجعل المسلم مطمئنا على استمرار ضمان الكفاية لعياله بعد مماته؛ فإن ترك المتوفى مالا فيوزع على عياله وبه يسدون كفايتهم، وإن ترك ضياعا (عيالا)، ولم يترك مالا، فكفايتهم تقع على الدولة إذ تضمن لعياله حياة كريمة بعد وفاته.

ومن جماع الخير، أن حديث رسول الله ﷺ جمع بين قاعدتين؛ الأولى: "**من ترك مالا فلأهله**"؛ حيث تعمل هذه القاعدة على تحفيز المسلم لأن يثمر أمواله، لعلمه بأن المال الذي يقوم بتنميته سينتقل إلى ذريته وذويه، ومع كل زيادة في نماء المال، تقابله زيادة في تحويل الدخل. والثانية: "**من ترك ضياعا فإلي**"؛ تمنح المسلم الأمان، فلا يخاف على عياله وذويه الفقر والحاجة بعد مماته، فيكثر من العطاء والإنفاق في حياته، وتلك القواعد تناسب فطرة الإنسان وميوله، وبذلك تتحقق العدالة التوزيعية والاجتماعية إلى جانب الكفاءة الاقتصادية.

---

[1] ابن الجوزي، سيرة عمر بن الخطاب، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت، ص١٠١.
[2] تم تخريجه.
[3] يتضمن بيت مال المسلمين "العشور وأخماس الغنائم والركاز واللقطات وتركات من لا وارث له وديات القتلى الذين لا أولياء لهم والجزية"، الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، م.س، ص٢١٣.
[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ٣٠٤/١.
[5] سبق تخريجه.

ويتجلى المنطق التشريعي في حديث المصطفى ﷺ: **"أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم فمن مات وعليه دين فعلي قضاؤه ومن ترك مالا فلورثته"**[١].

فعندما تكفل الدولة دين المتوفى، فإنها تدفع المسلم لأن يكثر من الإنفاق في سبيل الله، وهذه الضمانة تعمل على تفعيل سياسة تحويل الدخل، وأما وأن الإرث متروك للورثة، فإنه يشجع الأفراد على استثمار أموالهم وتنميتها بكفاءة عالية، وفي ذلك أيضا توسعة للدخل، وزيادة في التحويلات المالية من الأغنياء إلى الفقراء، وهذا يحرز العدالة التوزيعية التي هي غاية النظرية، وتعلية يُحرز جملة من الفوائد الاقتصادية.

الوظيفة الكفائية للدولة

يقع على عاتق الدولة وظائف كفائية تجاه المجتمع بأكمله، وتجاه كل فرد من رعاياها، وهي:

أولا: تأمين العرض الكافي من السلع والخدمات العامة لكافة المجتمع.

ثانيا: كفاية أفراد الرعية من الدخل؛ أي تكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين.

وأساس قيام الدولة بوظيفتها الكفائية، يستند إلى حق الجماعة في موارد الدولة العامة، بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين لبعضهم البعض.

كفاية الأفراد من الدخل

إن الدولة الحكيمة تتخذ كل التدابير اللازمة التي تعمل على تكثير تحويلات الدخل بين الأفراد، فتضع الأنظمة التشريعية التي من شأنها أن تحفز الأفراد على تكثير ميزانية مؤسسة التكافل الاجتماعي فتحث الأفراد على العمل، وبالعمل يكثر العطاء.

أما إن عجز الأفراد عن بلوغ الكفاية من خلال موارد مؤسسة التكافل الاجتماعي، فإن الدولة تصبح ملزمة بتغطية هذا العجز. يقول الشيباني: وعلى الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال، فلا يدع فقيرا إلا أعطاه من الصدقات حتى يغنيه وعياله[٢]، وبذلك تقوم الدولة بتخصيص جزء من الإيرادات العامة ليتم توزيعها على دخول ما دون الكفاية، من خلال:

أ- توزيع كوبونات على المعوزين، حيث تخول حاملها بأن يقوم باستبدالها بأحد أنواع السلع الضرورية، وقد عهد في خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- توزيع سلع ضرورية كالحنطة والزيت والخل على المسلمين. كما أن الخليفة عمر رضي الله عنه كان يوزع اللبن على المفطومين ويزيده بزيادة عمره، وكان يفرض للمسن والمريض فريضة من بيت المال"[٣].

ب- التوزيع النقدي المباشر؛ وقد وزعت مبالغ نقدية في عهد أبو بكر وعمر رضي الله عنهم.

وكل سياسة لها آثار إيجابية وسلبية على الاقتصاد، والتفصيل فيها خارج عن الصدد.

---

[١] سبق تخريجه.
[٢] السرخسي، المبسوط، م.س، ج٣، ص١٨.
[٣] قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، م.س، ص١٨٢.

كفاية المجتمع من الحاجات الضرورية (الإنفاق العام)

يقصد بكفاية المجتمع من الحاجات العامة: تأمين العرض اللازم من السلع الضرورية، والتي يعجز أفراد المجتمع عن إنتاجها -أو يرغبون عنها- لأسباب اقتصادية.

وحيث إن "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"(١)، فإنه يلزم الدولة تأمين حد الكفاية للمجتمع من السلع والخدمات العامة، فتقوم الدولة بتأمين العرض من "السلع المستقلة عن تفضيلات المستهلك الفردي، والتي لا يود الأفراد دعمها"(٢). حيث تتميز تلك السلع بعدم قابليتها للاستئثار أو الاستثناء، "فحصة الفرد الواحد من المنفعة الاستهلاكية لا تؤثر في المنافع الاستهلاكية التي يجنيها الآخرون"(٣).

ويشار إلى كفاية المجتمع من الحاجات العامة، في الاقتصاد المعاصر بالإنفاق العام، "الذي يقع في إطار الواجبات الاجتماعية الملزمة -غالبا- بما يتعلق بالمصلحة العامة(٤)، وعلى الدولة أن تراعي الواجبات الملزمة اجتماعيا، وأن تكون كوكيل على أفراد المجتمع لتحقيق مصلحتهم(٥). يقول عمر رضي الله عنه: "إنما أنا ومالكم كولي اليتيم"(٦)، "وقد استخلفنا الله على عباده لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم"(٧)، وعلى ذلك فإن من وظائف الدولة الاقتصادية "الالتزام بإشباع الحاجات الإنسانية لكل فرد يقيم داخل الحدود الجغرافية لسلطتها"(٨). ويذكر العقاد أنه في عهد عمر رضي الله عنه ما من رجل أو امرأة أو طفل إلا وعرف مكانه وحصته من بيت مال المسلمين(٩).

إن أحكام التوزيع من المسائل التي لا تترك في الغالب لولي الأمر، وفي ذلك إشارة إلى حرص الشارع الحكيم على تلبية حاجات أفراد المجتمع، وحرصه على تحديد المصارف التي لها الأولوية على غيرها في الإنفاق، فكان الفقراء أول مصارف النفقات الاجتماعية.

ولكن من الفقير ومن الغنى عند الفقهاء؟

ويعتبر الفقهاء أن الفقير: من ليس له مال ولا كسب حلال لائق به يقع موقعا من كفايته لنفسه ولمن تلزمه نفقته"، والغني هو: من يملك نصاب الزكاة(١٠)؛ أي القادر على أن ينفق على نفسه وعياله ويملك نصاب الزكاة بعد ذلك، وضمن هذين المفهومين يمكن تحديد مفهوم الغني والفقر في الإسلام بشكل عام.

---

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص٢٨.

(٢) Musgrave, Richard and Musgrave Peggy, Public Finance in Theory and Practice, New York, McGraw, Hill Book, Co, 19884, P78.

(٣) Musgrave and Musgrave, Public Finance in Theory and Practice, P49.

(٤) الزركشي، بدر الدين محمد، المنثور في القواعد، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٢م، ج٣، ص٣٣.

(٥) صديقي، "مفهوم الإنفاق العام في دولة إسلامية حديثة"، م.س، ص١١.

(٦) أبو يوسف، الخراج، م.س، ص١٢٧.

(٧) الغزالي، أبو حامد محمد، ظلام من الغرب، دار الكتاب العربي، د.ت، ص١٣٩.

(٨) صديقي، المرجع السابق، ص٦.

(٩) العقاد، عباس، عبقرية عمر، دار النهضة، القاهرة، د.ت، ص٥٠.

(١٠) القرضاوي، فقه الزكاة، م.س، ج٢، ص٥٤٦.

فالفقير هو: مَن لم يحظ بمستوى معيشي يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية وحاجاته التي تيسر الحصول على الضروريات، أي لا يستطيع أن يصل إلى مستوى معيشي لائق في مجتمعه.

الغني هو: من يحظى بمستوى معيشي يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية والكمالية بيسر، بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلد ودرجة الرقي والتقدم الذي يعيشه المجتمع.

إن الإسلام لم يعط للفقر مفهوماً مطلقاً ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والأحوال، فلم يقل مثلاً إنّ الفقر هو العجز عن إشباع الحاجات الأساسية الضرورية، وإنّما ربط الفقر بالمستوى المعيشي للمجتمع، بحيث كلما ارتفع مستوى المعيشة اتسع مفهوم الفقر.

وهذه المرونة في مفهوم الفقر ترتبط بفكرة التوازن الاجتماعي إذ أنّ الإسلام لو ربط مفهوم الفقر بالعجز عن إشباع الحاجات الضرورية لاتسعت الهوة بين المستوى المعيشي للفقراء ومستوى المعيشة العام للأغنياء الذي يزحف ويرتفع باستمرار.

وربط الفقر بالمستوى المعيشي له أهميته في منهجية الإسلام في معالجة الفقر، حيث يقتضي التخفيف من الفقر تحسين المستوى المعيشي للفقراء كلما أحرز الاقتصاد تقدما، فيكون بذلك المال متداولاً وموجوداً لدى جميع أفراد المجتمع وليس حكرا على الأغنياء*.

وحيث إن الموارد المالية للدولة الإسلامية، لا تقتصر على الإيرادات التي حددت النصوص مصارفها ومجالات إنفاقها، فإنه يقع على عاتق ولي أمر المسلمين وضع السياسات الاقتصادية التي تعمل على تحصيل الموارد بالحق وإنفاقها بالحق، قال عمر رضي الله عنه "أيها الناس... وإني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل... ولكم علي ألا أجتبي شيئا من خراجكم، ولا مما أفاء الله عليكم .. وقد استخلفنا الله على عباده لنسد جوعتهم ونستر عورتهم"(١).

ونخلص إلى القول بأن الفقر ظاهرة سلبية مردها عدم الاحتكام إلى نظرية التوزيع الإسلامية، حيث فساد النظام الاقتصادي وضعف الإنتاج وسوء التوزيع، بينما نظرية التوزيع الإسلامية تضمن العرض اللازم لزيادة التشغيل والتوظف، فتعمل بذلك على تنمية الإنتاج ووفرته، وتخلص الاقتصاد من الفساد المتعدد الصور، كما تتبنى توزيعا عادلا لكل حالة (نشطة أو ساكنة)* يتمخض عنها حق توزيعي، وما ذاك إلا ضمانات أكيدة لتقليص الفقر إلى حده الأدنى.

---

* على أن ملحظا يجدر الإشارة إليه، أن الفكر الاقتصادي الحديث تنبه إلى هذه المنهجية مؤخرا، فولدت دولة الرفاهية، غير أن الفروقات الجوهرية بين البينين ما زالت بارزة، فالرخاء الذي ينادي به الفكر الاقتصادي الحديث انزلق بالإنسان إلى عبادة المال حيث ارتبط الرفاه الاقتصادي في الفكر الحديث بالاستهلاك الترفي والبذخ والمغالاة.

(١) الغزالي، ظلام من الغرب، م.س، ص١٣٩.

* الحالة النشطة أي النشطاء اقتصاديا. والحالة الساكنة غير ما ذكر من مستحقي المسألة.

تبين من خلال بناء الوحدة الأخيرة من نظرية التوزيع الإسلامية ما يلي:

أ- يندرج تحت السلع العامة كل من المشتركات الثلاثة (الماء والكلأ والنار)، والمنافع العامة الأخرى كالطرقات والجسور وغيرها.

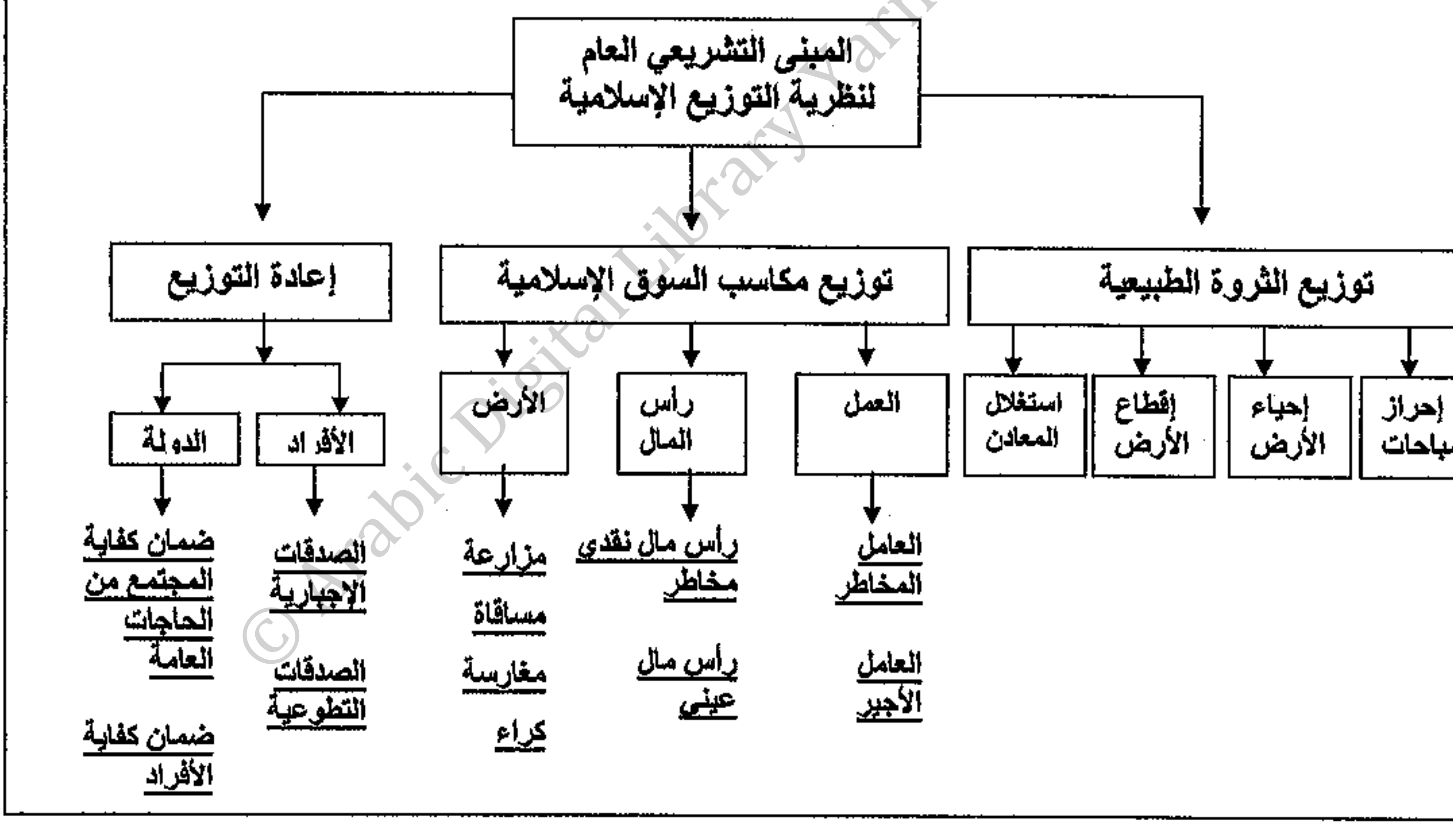
ب- يتولى وظيفة إعادة توزيع الدخل كل من الأفراد والدولة، حيث ينهض الأفراد بعضهم ببعض، فينتقل المال من أغنيائهم إلى فقرائهم، فيما يقع على عاتق الدولة كفاية رعاياها وضمان كفاية المجتمع من خلال تأمين العرض اللازم من السلع العامة، وتضمن الكفاية من الدخل لكل فرد.

المبحث الرابع
المبنى التشريعي العام لنظرية التوزيع الإسلامية

اكتمل بناء نظرية التوزيع الإسلامية في هذا الفصل، فبين أن المبنى العام للنظرية، يتكون من ثلاثة أبنية: تعلق الأول بتوزيع الثروة الطبيعية، وتعلق المبنى الثاني بتوزيع مكاسب السوق، والثالث بإعادة توزيع الدخل.

ولأجل زيادة الإفادة تضع الدراسة بين يدي القارئ الكريم رسما توضيحيا يبين المبنى التشريعي العام لنظرية التوزيع، ومسوغات استحقاق التوزيع.

شكل رقم (٢)



ـدر: عمل الطالبة

يُبين الشكل رقم (٢) أن توزيع الثروة الطبيعية يتم عن طريق: الإحراز والإحياء والإقطاع واستغلال المعادن، ومكاسب السوق تتوزع من خلال المشاركة في الفعالية الاقتصادية، ويبين كذلك أن إعادة توزيع الدخل تتم عن طريق الأفراد والدولة.

على أنه يحسن التنبيه إلى أن مباني النظرية لا تنفصل عن بعضها، وإنما تتسق بسلك ناظم، وتتكامل لتشييد المبنى العام لنظرية التوزيع الإسلامية، المُعيَرة بأحكام الإسلام، والمقيسة بميزان العدالة، والمرجحة بمنافع الخلق.

المطلب الأول: قوام نظرية التوزيع الإسلامية

قامت المباني الثلاثة لنظرية التوزيع الإسلامية، على أساس الاعتراف بالملكية الخاصة المنضبطة بتأدية الوظيفة الاجتماعية؛ إذ أن التشريع الحكيم قد تفرد بنظرة خاصة للملكية، فأقر قواعد ناظمة لها تنطلق من حقيقة كلية قوامها؛ أن الملك كله لله، وأن كل ما على الأرض هو منحة الله للإنسان. وقد وردت آيات كثيرة تبين حقيقة المال في الإسلام كقوله تعالى:﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾[1]. فالمال الذي بين يدي الإنسان هو مال الله، والإنسان موكل ومفوض في التصرف به، "وما دام المال مال الله، فهو خاضع إذن لكل ما يقرره الله بشأنه بوصفه المالك الأول، سواء في طريقة تنميته، أو في طريق إنفاقه"[2].

وتتبوأ موضوعات الملكية أهمية خاصة من بين المواضيع الاقتصادية الأخرى، لما تحمله من ميزة التفريق بين الأنظمة الاقتصادية، حيث إن طبيعة الملكية وتكييفها على نحو ما، هو الفارق الجلي بين النظم الاقتصادية المختلفة، كما أن للملكية أهمية بالغة في السياسات التطبيقية والآثار المترتبة على ذلك. وقد توسع أهل العلم بحثا في أنواع الملكيات. ومما يحسن ذكره هنا هو: أن كل نوع من أنواع الملكيات، يمس جانبا من جوانب نظرية التوزيع الإسلامية. هذا ما يجعل الدراسة تفرد حيزا متواضعا لأنواع الملكية لشدة التصاقها بالنظرية محل البحث.

أقسام الملكية في الاقتصاد الإسلامي

تنقسم الملكية إلى ثلاثة أقسام: الملكية العامة، ملكية بيت المال، والملكية الخاصة.

الملكية العامة

يندرج تحت الملكية العامة كل ما لا يستغني عنه المسلمون؛ كالمشتركات الثلاثة التي ورد ذكرها في حديث رسول الله ﷺ (الكلأ والماء والنار)، وكل المنافع والسلع التي في حكم هذه المشتركات؛ كالمرافق العامة والطرقات والجسور وغيرها، وهذه موضوعة على شركة الإباحة. أي تعود ملكيتها للأمة، دون النظر لأشخاص أفرادها على التعيين.

ملكية بيت المال أو ملكية الدولة:

بيت المال: هو الجهة التي تختص بكل مال يستحقه المسلمون[3]، ويطلق على ملكية بيت المال بملكية الدولة التي تعني[4]: أن المالك الفعلي فيها هو الدولة بشخصيتها الاعتبارية، وسلطة الدولة في هذه الملكية هي أن ترعى هذه الملكية وتنميها وتطورها لمصلحة الأمة باعتبار أن الدولة موكلة عن الأمة في إدارة الاقتصاد القومي، ورعاية الملكيات الخاصة.

ويكمن الفرق بين ملكية الدولة والملكية العامة في أن المالك في ملكية الدولة هو الحاكم بصفته الاعتبارية، أما المالك في الملكية العامة فهي الأمة، وينوب عنها الحاكم فيدير هذه الملكية،

---

(1) سورة النور، آية ٣٣.

(2) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط٢٥، ١٩٩٦م، ص٢٧٧٢.

(3) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٢، ص١٥٩.

(4) العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، م.س، ج١، ص٢٤٩- ٢٥٨.

وهنا يبرز دور نظرية التوزيع في تفسير منطق التشريع في التفريق بين ملكية الدولة والملكية العامة، وهو؛ أنه يمنع على الإمام أن يقطع أحدا من الملكية العامة على وجه التأبيد، بوصفها ملكا للأمة الإسلامية، فلا يجوز نقل ملكيتها إلى خاصة الناس.

الملكية الخاصة[1]

يكون صاحبها فردا أو مجموعة من الأفراد على سبيل الاشتراك، ومالكها وكيل في هذه الملكية يتصرف فيها بأمر موكله وهو الله جل ثناؤه، وهذه الملكية تكافئ ما يبذله الإنسان في تعمير الأرض واستغلالها، وبقدر ما يبذل من جهد يكون حظه من هذه الملكية.

وهنا يتجلى دور نظرية التوزيع بوصفها سببا مفسرا للتمييز بين ما يمكن الاختصاص به وما لا يمكن؛ وذلك عند اختلاف طبيعة الملكية.

فيما يتعلق بالملكية العامة؛ يُمنع على أحد الاختصاص بها أو حجبها عن الآخرين، لأنها أموال محجوزة عن التداول، وتعود ملكيتها للمسلمين عامة، وبذلك يشترك أفراد المجتمع بالسوية في هذه الملكية، ويكون الاستواء استواء بفرص الانتفاع؛ أي: يجب أن تتاح فرص الانتفاع بالملكية العامة للجميع بشكل متكافئ، والحكمة التشريعية في ذلك أن مصالح الناس الضرورية متعلقة بهذه الملكية، وحيث ما سبق فإنه لا يجوز الاختصاص بهذه المنافع.

كما يُمنع الاختصاص بملكية الدولة أو حجبها عن الآخرين دون مسوغ شرعي، وحيث إن ولي الأمر موكل عن الأمة في إدارة هذه الملكية، فينوب عنها في تصريفها حسب مقتضيات المصلحة العامة، فله أن يقطع من هذه الأملاك لمن يراه أهلا للعمل، وله أن يتخير في أن يعفيها من خراجها، أو أن يضرب عليها الخراج على أن يضاف الخراج إلى بيت المال.

أما الملكية الخاصة المعتبرة شرعا، فإنها تنشأ بالأصل عن عمل اقتصادي، الذي هو مسوغ الاختصاص، حيث إن سبب الملك إما أن يكون منشئا كالإحياء وهذا عمل اقتصادي، أو ناقلا كالميراث والعقود؛ وهذان بالأصل عمل قديم تراكم في ملك المورث، وفي ملك البائع، غير أن ثبوت الملكية يوجب على صاحبها حقا للجماعة، تتمثل بأوجه الإنفاق الإجبارية والتطوعية.

وبهذا المنطق التشريعي يتبين أن مباني نظرية التوزيع الثلاثة لا تنفصل عن بعضها، وإنما تنتظم فيها حزمة الأحكام ذات الصلة بالتوزيع لتصير إلى مبنى تشريعي عام وجامع.

---

[1] العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، م.س، ج١، ص٢٤٣.

المطلب الثاني: الأسس الحقوقية

أشارت مباني نظرية التوزيع الإسلامية إلى ثلاثة أسس حقوقية، وهي العمل الاقتصادي والملكية الفعالة والحاجة قرينة العجز. وتاليا تفصيلها.

أولا: العمل الاقتصادي

يعتبر العمل السبب المنشئ للاختصاص، سواء أكان عملا بسيطا كإحراز الكلأ، أم عملا يحتاج إلى بذل جهد ومشقة كالإحياء، وعلى ذلك فإن نظرية التوزيع تقضي بأن المباح وما يندرج تحته من الثروة الطبيعية –القابلة للإحراز– يحاز بقدر الجهد المبذول، وبقدر الحاجة العاجلة المراد تلبيتها، فلا يجوز حيازة ما يزيد عن الحاجة، كأن يحوز الشخص كمية كبيرة من المياه لأجل تخزينها واستهلاكها في فترة مستقبلية*.

ويبرز دور نظرية التوزيع في تقسيم الأراضي القابلة للإحياء وفقا لمنطوقها، وذلك من خلال التلازم الذي تقره بين العمل الاقتصادي –يُستثنى المنظم– كأساس حقوقي يسوغ محل الاستحقاق، وبين حق التملك للأرض المباحة، إذ أن قدرة العازم على الإحياء تعتبر شرطا ضروريا لسلامة التملك، ولكن هل يعتبر العمل الاقتصادي شرطا كافيا ليأذن ولي الأمر بالإحياء؟

تتولى نظرية التوزيع الإجابة عن هذا التساؤل وتقرر ما يلي:

تساوقا مع ما تقتضيه نظرية التوزيع، وانسجاما مع غايتها التي هي العدل، فإن القدرة على الإحياء لا تعتبر شرطا كافيا للإذن بالإحياء، وإنما على ولي الأمر أن يأذن لمن هو معوز ويحتاج إلى مصدر للكسب ليعيش منه؛ كأن يكون عاطلا عن العمل مثلا، وحيث ذلك يتبوأ صاحب اليد العاملة من ذوي الحاجة رأس الأولوية في تقسيم الأراضي المباحة، فيقدمه ولي الأمر على صاحب رأس المال القادر على الإحياء بآلته المتطورة.

وبذلك تقرر النظرية بأن مناط توزيع الثروة الطبيعية هو العمل المرتبط بالحاجة، تجنبا لتركز الثروة عند فئة من المجتمع، وحرصا على تكافؤ الفرص بين ضعفاء المال ومالكيه.

ثانيا: الملكية الفعالة

تعتبر الملكية التي تشارك فعليا في الفعالية الاقتصادية، أساسا حقوقيا يستحق مالكها محل الاستحقاق، وتطلق الدراسة على الملكية صفة فعالة، لتفرقها عن الملكية التي لا تشترك فعلا في العملية الإنتاجية، ويتمثل ذلك بصورتين؛ الأولى: عندما تكون ملكية معطلة غير مشاركة في الفعالية الاقتصادية، والثانية: عندما تنفصل الملكية عن صاحبها، فلا يضمن وضيعتها ولا يعطب ما يتلف منها، وحيث كذلك فإن الملكية في هذه الحيثية، تتمثل بملكية الموارد البشرية، أي العمل الحاضر، وملكية الموارد المادية؛ العمل المتراكم.

---

* تم تأصيل هذا الرأي سابقا.

أما العمل الحاضر المتمثل بالعامل الأجير أو العامل المخاطر: فلا يتصور عدم حضوره ومشاركته في الفعالية الاقتصادية، والعامل يصح له محل الاستحقاق ويطيب، أما الملكية (العمل المتراكم) فإنها تشارك في الفعالية الاقتصادية على أساسين هما:

أ. ملكية لا تتحمل المخاطرة؛ بحيث يتم توظيفها في السوق دون أن تتحمل المخاطرة، على أن يخصص لها مكافأة عقدية تتناسب مع المنفعة المتحصلة من توظيفها، كتمليك منافع الدور والأصول الإنتاجية، والأعيان غير المستهلكة.

ب. ملكية مخاطرة: يتم توظيفها في السوق على أساس الاستعداد لتحمل نتائج التوظيف ربحا أو خسارة، سواء أكان التوظيف مباشرا من قبل المالك أم كان عن طريق مشارك أو مضارب.

ثالثا: الحاجة قرينة العجز

تعتبر الحاجة المرتبطة بالعجز أساسا حقوقيا يُستحق لأجله الدخل، فمن يعجز عن بلوغ كفايته، أو عن المشاركة في العملية الإنتاجية فله من الدخل ما يتمم كفايته. إلا أن الحاجة لا تعتبر مسوغا لاستحقاق الدخل إذا ما كان المعوز متبطلا وقويا قادرا على العمل، إعمالا لقول رسول الله ﷺ: "**لا تحل المسألة لغني ولا ذي مرة سوي**"(١)، فلا يستحق القوي على العمل ذو القوة والشدة نصيبا من المسألة.

ولا يقتصر مفهوم العجز على ما سبق، وإنما يتعداه إلى العجز الناشئ عن النشاط الاقتصادي. فإن وقع أحد النشطاء الاقتصاديين في ضائقة مالية تجعله عاجزا عن الاستمرار في عمله، فإن التشريع يسوغ له المسألة إلى أن يجتاز هذه الضائقة، لقول رسول الله ﷺ: "**إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) ورجل أصابته فاقه... فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش أو سدادا فما سوى هذا من المسألة يا قبيصة سحت يأكلها صاحبها سحتا**"(٢).

وبذلك حدد النبي ﷺ الأشخاص الذين يستحقون المسألة وهم ثلاثة:

١. رجل تحمل ديونا لا يستطيع أن يوفي بها.

٢. رجل هلك ماله: كأن يصيب زرعه أو ثمره جائحة.

٣. رجل أصابه فقر شديد.

وبذلك تقدم نظرية التوزيع سببا مفسرا لاستحقاق الدخل المتمم للكفاية، وتقرر بأن من كان أحد الثلاثة المذكورين أعلاه، فله حق المسألة حتى يصيب قواما من عيش. وهذا هو محض العدل، وغاية التشريع ومقصده في تحقيق مصالح العباد.

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزكاة، باب من لا تحل له الصدقة، ٣/٤٢. قال الشيخ الألباني: حديث صحيح.
(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، ٢/٧٢٢.

تجليات نظرية التوزيع الإسلامية

أ- تتميز نظرية التوزيع الإسلامية بأنها استوعبت توزيعا أوليا للموارد الطبيعية، والذي تجاهلته نظرية التوزيع المعاصرة.

ب- قعدت النظرية الأسس العادلة التي يحتكم إليها في التوزيع، فاستبعدت التوزيع المكتسب بنزعة الأنانية والقوة، ومنعت الاستئثار بمنفعة عامة أو حيازة مورد بغير عمل ايجابي.

ت- الاحتكام إلى نظرية التوزيع الإسلامية في توزيع الثروة الطبيعية، يجعل المراكز الاقتصادية لأصحاب الملكيات القابلة للاستثمار متقاربة، فإن شاركت (الملكية) في الفعالية الاقتصادية، فإن القسمة بالمعاوضة لن تشتت الدخول بسعة حول خط التوزيع المتساوي، مهما اختلفت المواهب والقدرات الفردية للمشاركين في الفعالية الاقتصادية.

ث- نظرية التوزيع الإسلامية تخصص حصصا عادلة للمشاركين في الفعالية الاقتصادية، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة ميزانية التكافل الاجتماعي، وتخفيف الضغط عن موازنة الدولة المخصصة للإعانات الاجتماعية.

ج- تتميز نظرية التوزيع الإسلامية بأنها اشتملت توزيعا توازنيا استدراكا على توزيع السوق، غير متوقف على إحسان الأغنياء أو مزاج دافعي الضرائب.

ح- لا يُقصد بالتوزيع التوازني مساواة الدخل بين أفراد المجتمع، وإنما كفاية أفراد المجتمع من الدخل بمقاييس الوضع الاقتصادي الذي يعيشه المجتمع بشكل عادل.

خ- نظرية التوزيع تفسر المنطق التشريعي لحصص الميراث بين الذكر والأنثى، فالفجوة بين حظ الذكر والأنثى في الميراث، تتناسب مع الفجوة بين حظهما في الحاجة.

د- استحدثت نظرية التوزيع القواعد الآتية:

- لكل أن يُحرز بحسب قدرته وحاجته.
- كل كسب يستند إلى القوة ضرب من أكل المال بالباطل.
- الأجرة على قدر الجهد والمشقة.
- المكافأة العقدية، بالمنفعة المضمونة.
- الربح بالمنفعة المخاطرة.
- الفقير يغنم بلا مغرم.
- لا غنى مع وجود الفقر.
- اختلاف المواهب والقدرات يقتضي اختلاف الأرزاق.

وبعد أن انتهت الدراسة من سرد عناصر نظرية التوزيع، وبعد أن اكتملت تفاصيل مبنى النظرية، تخلص الدراسة إلى القول بأن نظرية التوزيع الإسلامية، تعمل على إنجاز وظائف النظام الاقتصادي، فقد تبين بالدلائل القطعية المستمدة من الأحكام التشريعية الأصلية والفرعية، ومن البراهين النقلية والعقلية، أن نظرية التوزيع الإسلامية تنجز الفوائد الاقتصادية التالية:

١. تنشيط العمل الزراعي والعمل الإستخراجي.

٢. توزيع الاستثمارات الزراعية على مختلف الأقاليم.

٣. الاستقرار الاقتصادي من خلال المحافظة على قيمة النقود.

٤. التوازن الاجتماعي بتفعيل سياسة تحويل الدخل.

هذه بعض النتائج الاقتصادية التي تتمخض عن تطبيق الأحكام ذات العلاقة بالتوزيع، فيما تدخر الدراسة ما تبقى من منجزات النظرية للفصل القادم، آخر فصول هذه الدراسة، مستخدمة التحليل الاقتصادي المشفع بالرسوم البيانية.

الفصل الرابع

تطبيقات نظرية التوزيع الإسلامية

يناقش هذا الفصل الإنجازات التي تُحرز من تطبيق نظرية التوزيع الإسلامية، على اعتبار أنها الأساس الذي يُستند إليه في قسمة الثروة والدخل القومي.

يتناول المبحثان الأول والثاني: دور نظرية التوزيع في حل المشكلة الاقتصادية وإنجاز وظائف النظام وأهدافه، ويتناول المبحث الثالث: أثر نظرية التوزيع الإسلامية على مستوى الدخل الحقيقي ومستوى التوظف، من خلال تأثيرها على معادلة التوازن العام للاقتصاد، وفي المبحث الرابع: تناول تطبيقات لنظرية التوزيع ولدت في عهد التشريع وعاشت بعده؛ وذلك ليس على سبيل الاستقصاء وإنما مختارة من التراث الاقتصادي الإسلامي، تبرز فيها تجليات النظرية المنشودة، وفي المبحث الخامس: تضع الدراسة بين يدي القارئ سياسات اقتصادية مقترحة مستنبطة في ضوء نظرية التوزيع الإسلامية.

المبحث الأول
دور نظرية التوزيع في حل المشكلة الاقتصادية

تسعى الأنظمة الاقتصادية على اختلافها إلى الحد من المشكلة الاقتصادية، وإلى تحقيق وظائف النظام الاقتصادي. ولكي يقوم النظام بوظيفته في حل المشكلة الاقتصادية، فعليه أن يجيب عن الأسئلة الاقتصادية الثلاثة وهي: ماذا ننتج؟ وكيف ننتج؟ ولمن ننتج؟.

تقرر في ما انتهى إليه الفصل السابق، أن الأسس الحقوقية الموجبة للتوزيع هي: العمل الاقتصادي والملكية الفعالة، والحاجة. ومبرر التكرار هنا؛ تلمس دور نظرية التوزيع في حل المشكلة الاقتصادية، وذلك عندما تقدم إجابة وافية عن الأسئلة الاقتصادية (لمن ننتج؟ وكيف ننتج؟ وماذا ننتج؟)*، وذلك من خلال تسمية الأسس الحقوقية.

المطلب الأول: لمن ننتج؟

تجيب نظرية التوزيع عن السؤال الاقتصادي الأول (لمن ننتج؟) من خلال تسمية الأسس الحقوقية للتوزيع. وحيث إن عوائد عناصر الإنتاج تمثل قيمة الدخل القومي المنتج، وبما أن العمل الاقتصادي والملكية الفعالة تعتبر أسسا حقوقية للتوزيع، فيمكن القول بأن الإجابة المبدئية عن السؤال الاقتصادي (لمن ننتج) هي: ننتج للناشطين اقتصاديا.

أما الأساس الحقوقي الحاجة، فإنه يضيف شريحة الفقراء إلى مائدة الإنتاج، حيث إن النظرية توجب الإنفاق على المعوزين وتأمين كفايتهم، وحيث كذلك فإن الإجابة الكاملة عن سؤال لمن ننتج هي: ننتج لمن يقدم عملا اقتصاديا وننتج لذوي الحاجة.

المطلب الثاني: ماذا ننتج؟

تساهم نظرية التوزيع بالإجابة عن سؤال (ماذا ننتج؟) من خلال هيكلة الإنتاج ليصبح متطابقا مع الحاجات الحقيقية للمجتمع؛ أي بعد إعادة توزيع الدخل والثروة على المعوزين.

تقدم سابقا أن تسمية الأسس الحقوقية، تُحدد جهة الاستحقاق، ومن بينهم المشاركين في الفعالية الاقتصادية، إذ أن هؤلاء يستحقون دخلا متفاوتا بقدر تفاوت قدراتهم الجسدية والذهنية. إذاً؛ فإن الطلب الذي يتولد عن هذه الشريحة سينفق -بعد إخراج الصدقات- لأجل تلبية الحاجات الضرورية بالدرجة الأولى، ومن ثم الحاجية بالدرجة الثانية، والفائض من الدخل سينفق لتلبية الحاجات التحسينية.

---

* المتعارف عليه في ترتيب الأسئلة في الأدبيات الاقتصادية بأن تبدأ بـ (ماذا ننتج؟)، ولكن تعمدت الدراسة ترتيب الأسئلة بهذا الشكل لارتباطه بالتوزيع، حيث إن النظرية تعيّن -بداية- الأشخاص المستحقين للتوزيع؛ وتعيين المستحقين يعني الإجابة عن سؤال لمن ننتج؟

وحيث إن نظرية التوزيع الإسلامية استحدثت أساسا حقوقيا وهو الحاجة، لأجل تحديد الشخوص المستفيدين من إعادة توزيع الدخل، فإنه سيكون بمقدور هؤلاء تلبية حاجاتهم الضرورية، مما يؤدي إلى زيادة الطلب على السلع والخدمات الضرورية.

وعلى هذا النحو يمكن القول: بأن الأسس الحقوقية تعمل على هيكلة الطلب الكلي وفقا لأولويات الإنتاج المعتبرة في الاقتصاد الإسلامي؛ بحيث تتوجه معظم الموارد لإنتاج الضروريات، ومن ثم الكماليات فالتحسينيات، وفقا للقاعدة الفقهية[1]: لا يراعى تحسيني وفيه مراعاته إخلال بحاجي، ولا يراعى حاجي وفي مراعاته إخلال بضروري.

واستنادا لما سبق فإن الإجابة عن سؤال ماذا ننتج هي: ننتج الضروريات التي يحتاجها أفراد المجتمع، بحيث تحتل الألوية الأولى في سلم تخصيص الموارد، ومن ثم ننتج الحاجيات فالكماليات.

المطلب الثالث: كيف ننتج؟

أما فيما يتعلق بالإجابة عن سؤال (كيف ننتج؟)، فإن نظرية التوزيع لا تُعين كيفية الإنتاج، فللمنتجين حرية التوليف بين عناصر الإنتاج (العمل، ورأس المال والأرض)

إلا أنه يمكن أن نستنتج من الدور الكفائي -الذي توليه نظرية التوزيع الإسلامية للدولة- بعض التوليفات الموجهة من ولي الأمر، كأن يرجح توليفة معينة بين الموارد البشرية والمادية على توليفة أخرى، ويمكن تصور الاحتمالات التالية:

١. أن تُستخدم الموارد البشرية بما يفوق الموارد المادية في حالة الكثافة السكانية، فالدولة مسؤولة عن توفير الأشغال للعاطلين عن العمل إن عجزوا هم عن ذلك، (ويمكن إنجاز ذلك عبر استخدام العمال في قطاع الدولة، أو تمكينهم من القيام بمشاريع خاصة.

٢. أن تُستخدم الموارد البشرية بما يفوق الموارد المادية في حالة المفاضلة بين ذوي الحاجة القادرين على استغلال الموارد الاقتصادية، وبين أصحاب رأس المال، (كما تبين في إحياء الموات)

٣. أن تستخدم الموارد المادية (رأس المال) بما يفوق الموارد البشرية إذا ما كان في ذلك مصلحة للجماعة.

---

[1] الشاطبي، إبراهيم بن موسى المالكي، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبد الله دراز، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج١، ص٧٧.

المبحث الثاني
نظرية التوزيع وأهداف المجتمع الاقتصادية

لا تكاد تختلف الأنظمة على تسمية أهداف النظام الاقتصادي، فجميعها تشترك في سعيها إلى إحراز الكفاءة الاقتصادية والرفاهية الاجتماعية، إلا أن اتفاق التسمية لا يعني التشابه في الآلية والمآل، فالخلاف ليس بالأسماء، ولكن في النتائج النهائية التي يحرزها كل نظام.

هذا ويتجلى دور نظرية التوزيع الإسلامية في إحراز أهداف المجتمع الاقتصادية، وتجملها الدراسة بأربعة، وتفرد لها مساحة جلية في أربعة مطالب. وهذه الأهداف هي:

١. الكفاءة الاقتصادية.

٢. التوزيع على نحو عادل.

٣. تحقيق نمو اقتصادي.

٤. تحقيق الاستقرار الاقتصادي.

المطلب الأول: نظرية التوزيع والكفاءة الاقتصادية

تعرف الكفاءة الاقتصادية بأنها: دراسة تحليلية لسلوك الأفراد في المجتمع، والمتعلقة باستعمال الموارد النادرة وتوزيعها واستعمالها في إنتاج السلع والخدمات"[1]. وتنقسم الكفاءة إلى:

أ. الكفاءة الفنية: أي يحقق الاقتصاد أكبر ناتج ممكن من السلع والخدمات عندما يوظف موارده المتاحة توظيفا كاملا.

ب. الكفاءة التخصيصية: أن يكون الناتج موافقا لحاجات المجتمع الفعلية.

ويقال بأن الاقتصاد قد حقق الكفاءة الاقتصادية، عندما ينتج السلع والخدمات التي يحتاجها جميع أفراد المجتمع، فيتطابق الإنتاج السلعي والخدمي مع التفضيل الاجتماعي.

وتسعى الأنظمة الاقتصادية إلى إحراز الكفاءة الاقتصادية في إطار النظرية الاقتصادية الوضعية. بينما يسعى نظام الاقتصاد الإسلامي إلى إنجاز أهدافه في إطار النظرية الإسلامية.

هذا ويتجلى دور نظرية التوزيع الإسلامية في إحراز الكفاءة الاقتصادية، من خلال التلازم الذي أقرته بين العمل (الحاضر والقديم) واستحقاق التوزيع. ومن خلال القواعد التي استحدثتها لتوجيه قنوات التوزيع حيث جهة الاستحقاق، مما دفع إلى توظيف الموارد على نحو كفؤ، ليتعين لها نصيب وفير من موضوع الاستحقاق.

---

[1] الزامل وجيلاني، النظرية الاقتصادية الإسلامية، م.س، ص٧.

أولا: **نظرية التوزيع تكفل استغلال الثروة الطبيعية بكفاءة**

أسست نظرية التوزيع قواعد عادلة يُحتكم إليها في توزيع الثروة الطبيعية، فاستبعدت الاستئثار بالثروة بدافع القوة والأنانية، وأباحت الإحراز والإحياء وجعلته مُطّردا مع العمل الاقتصادي ومسوغا لتملك الأرض المباحة، فالكم من الجهد المبذول مُطّرد مع ما يحوز الشخص من الثروة.

وإذ ذاك، وحيث إن الفرص أمام الأفراد لأجل استغلال الموارد الطبيعية متاحة على قدر من المساواة، فإن هذا يتيح للمعوزين العاطلين عن العمل والقادرين على بذله، فرصة لتملك موردا اقتصاديا يتكسبون منه، ويُقصد هنا، الملك الناشئ بإحياء أرض موات. فاستغلال هذه الموارد يعود بالنفع على المحيي، فيتحسن مستواه المعيشي. وعلى المجتمع إذ يكثر الخير الاقتصادي. وهذه القسمة تحقق غاية نظرية التوزيع، وهي العدالة التوزيعية التي تعتبر شرطا ضروريا لإنجاز هدف الكفاءة الاقتصادية.

ثانيا: نظرية التوزيع تضمن استخدام عناصر الإنتاج بكفاءة

يشترك في الفعالية الاقتصادية كل من الموارد البشرية والموارد المادية (رأس المال والأرض)، ونظرية التوزيع تكفل استخدام هذه الموارد بطريقة كفية، وإليكم تفصيل ذلك.

أ. رفع مستوى العمالة وتحسين الكفاءة الإنتاجية

تقدم سابقا أن نظرية التوزيع تضمن حصصا توزيعية عادلة للمشاركين في الفعالية الاقتصادية، وحيث إن التشريع يحمي الناشطين الاقتصاديين ويضمن لهم سلامة القسمة، فإن هذا يؤدي بهم إلى أن يتقنوا أعمالهم ويحسنوها. والإتقان وحسن الأداء؛ إنما هما الكفاءة الإنتاجية بالمفهوم الاقتصادي، وبذلك يمكن القول بأن القسمة العادلة تدفع العاملين نحو الأداء الكفي.

وحيث إن نظرية التوزيع الإسلامية لا تسمح بكفاية المحتاجين المتبطلين القادرين على القيام بأسباب الكسب، فإن هذا يدفعهم إلى العمل، وفي ذلك زيادة في استخدام الموارد البشرية.

يقول رسول الله ﷺ: **"على كل مسلم صدقة"** فقالوا يا نبي الله فمن لم يجد؟ **قال: "يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق"**[(١)]. ويقول ﷺ: **"اليد العليا خير من اليد السفلى"**[(٢)]، واليد العليا هي المنفقة والسفلى هي السائلة، ولأجل أن يكون الشخص صاحب اليد العليا الخيرة، عليه أن يعمل ويتكسب ليعطي اليد السفلى، فتجبر دخول ما دون الكفاية إلى الكفاية، وهذا يخفف العبء عن ميزانية الدولة عندما تقل الأموال المخصصة لأداء دورها الكفائي.

ومن الجهة المقابلة فإن زيادة استخدام الموارد البشرية تؤدي إلى تكثير العطاء وزيادة التحويلات من الأغنياء إلى الفقراء، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة العمل، وزيادة العمل تدفع إلى توسيع أرحب للدخل.

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب على كل مسلم صدقة، ٥٢٤/٢.
(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ٥١٨/٢.

على أن ثمة ميزة تنفرد بها نظرية التوزيع الإسلامية وهي: أنها تقر بإعادة توزيع الدخل من الأغنياء إلى الفقراء، ليس من قبيل التنظير، وإنما تشريع من لدن حكيم خبير. وهذا جماع الخير؛ إذ أن كفاية الفقراء يعني تحسين مستواهم المعيشي والصحي والتعليمي، وهذا يؤدي إلى زيادة إنتاجية العمال الفقراء، فارتفاع حصتهم من الدخل القومي.

ب. استخدام الموارد المادية بكفاءة

تحث نظرية التوزيع الإسلامية على استثمار الموارد بشتى الطرق، فيمنع تعطيلها وحجرها عن المجتمع، لأجل ذلك حُرِم الاكتناز. كما أنها تبطل كل توزيع ينجم عن أكل مال بالباطل؛ كالربا والمقامرة (المضاربة في النقود)، وفي هذا كله زيادة في كفاءة استخدام الموارد.

هنا تقدم لنا نظرية التوزيع تفسيرا جليا لاعتبار الربا قيدا على الكفاءة الاقتصادية. كما توصف لنا سببا مفسرا لتحريم الربا على النحو الآتي:

معلوم أن الربا –المسمى بالفائدة في الوقت المعاصر– تكلفة الاقتراض، وأن المستثمر ينظر إلى هذه التكلفة عندما يتخير بين المشاريع، أو إن عزم على استثمار معين. وحيث ذلك؛ فإن تحريم الربا يدفع الأموال للمشاركة الفعالة في العملية الإنتاجية، دون النظر إلى سعر الفائدة. وإنما يتم اختيار المشاريع بالنظر إلى أفضل فرصة بديلة(1)، دون الاعتماد على سعر الفائدة ولو محاسبيا، وذلك لاعتبارات اقتصادية وشرعية؛ فقد ثبت أن معدل الفائدة كمكافأة عقدية لا يعبر عن الكفاءة الاقتصادية التي ترتبط أساساً بالربح المتوقع، وبالتالي فإقامة الحساب على أساس الربح يوفر آلية أكفأ لترشيد الحساب الاقتصادي حتى ببعده المالي المجرد(2). وإذا أحسن المستثمر فهم النصوص والتشريعات، وترجم إشارات السوق إلى سلع وخدمات بما يتساوق معها، فإنه سيدفع الاقتصاد نحو مركز متقدم من الرفاهية.

يقول الفخر الرازي في تحريم الربا: "الله عز وجل إنما حرم الربا من حيث إنه يمنع الناس من الاشتغال بالمكاسب، وذلك لأن صاحب الدراهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدراهم الزائدة نقدا أو نسيئة، خف عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعة الشاقة(3).

ويتجلى المنطق التشريعي في تحريم الاكتناز وتحريم الربا مع فرض الزكاة، أن هذه الأحكام مجتمعة تدفع المال نحو المشاركة في العملية الإنتاجية. ففي تحريم الربا؛ أي إلغاء المكافأة العقدية للنقود، يندفع المال نحو النشاط الاقتصادي، ويتحمل صاحب المال مخاطر الاستثمار من أجل

---

(1) انظر:: عبيد، يحيى حسين، "تقييم المشروعات الاستثمارية في الفكر الإسلامي"، مجلة المال والتجارة، القاهرة، ع٢٠٩، ١٩٨٦م، ص١٤. الهواري، سيد، دليل تحليل الجدوى وتقييم المشروعات من منظور إسلامي، ملحق موسوعة الاستثمار، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٤٠٤هـ، ص٤٧-٤٩. شحاتة، محمد حسين، "مفهوم تكلفة رأس المال المستثمر في الفكر الإسلامي"، المجلة العلمية لتجارة الأزهر، القاهرة، ع١، ١٩٧٨م، ص٥٢-٥٣.

(2) أنظر: السبهاني، عبد الجبار حمد، "الاستثمار الخاص: محدداته وموجهاته في اقتصاد إسلامي – دراسة مقارنة"، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٥/٢/٢٧م، ص٢٦ وما بعدها. غيث، مجدي علي، نظرية الحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي، ر.د، جامعة اليرموك، اربد، ٢٠٠٦م، ص١٤٩ وما بعدها.

(3) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص٧٥.

تنمية ماله، وهذا يؤدي إلى زيادة القاعدة الإنتاجية، وزيادة الطلب على عناصر الإنتاج ومن ثم زيادة الدخول الفردية ومنها ارتفاع الدخل القومي، الذي يعبر عن تحسن المستوى المعيشي للمجتمع.

أما إذا فضل صاحب المال حبس ثروته خوفا من الخسارة، على أن يتحمل مخاطر الاستثمار، فإن أحكام تحريم الاكتناز وفرض الزكاة تضيق عليه الخيارات، فيستبعد حبس المال إن كان عاقلا ورشيدا وحريصا على عدم تآكل ثروته. فالزكاة تجب على المال القابل للنماء، دون اشتراط نمائه الفعلي، وبذلك تحتم على مالكه تنميته لكي يدفع الزكاة من خراجه لا من رأس ماله. أما وإن كان مكتنزا فحبس ماله وأدى زكاته فإن هذا المال سوف يتناقص بشكل دوري، بالإضافة إلى أن اكتناز الأموال وحبسها عن التداول يعرض المكتنز لعقوبة في الدنيا وعقوبة في الآخرة، وهذا قيد آخر على المال الجبان الذي لا يشارك في الفعالية الاقتصادية.

كما أن نظرية التوزيع تدفع إلى إحراز الكفاءة؛ من خلال منع الاحتكار والغرر والغش، فتجتزئ عوائد المستغلين والمتطفلين، وتحجر على أية مكتسبات تنجم عن مخالفات شرعية كالاحتكار الذي ينتقص من الرفاهية الاجتماعية، وتضع القواعد الضابطة لعقود عناصر الإنتاج، فرب المال مسؤول عن العاملين في إعطائهم حقوقهم غير منقوصة ولا معيبة، سواء أكان العامل مضاربا أم أجيرا.

وبما أن نظرية التوزيع توجب الزكاة على الأموال التي تبلغ النصاب من جهة، وتمنع اكتنازها من جهة أخرى، فإن ذلك يؤدي بأرباب الأموال الذين لا يحسنون استثمار أموالهم بأنفسهم أن يدفعوها إلى العمال الأكفاء، فيبحث رب المال عن الشخص الذي هو أهلٌ للقيام بالاستثمار الذي يرغب به، وهذا من شأنه أن يمنح العامل الماهر -الذي لا يملك مالا ولا ثروة- فرصة للتكسب، إذ يحصل العامل على عائد يتناسب مع مهارته وخبرته، ويحصل رب المال على عائد يتناسب مع ملكيته، وفي هذا زيادة في الكفاءة وإحراز للعدالة، وتوزيع أرحب للدخل.

وبذلك تلتقي رؤوس الأموال البشرية الكفية مع رؤوس الأموال النقدية، وفي هذا زيادة في الكفاءة الإنتاجية.

لقد أقر الفقهاء صيغ استثمارية متعددة تنسجم مع قواعد الشريعة الإسلامية، وتعين أصحاب رؤوس الأموال غير القادرين على استثمار أموالهم بأنفسهم، بأن يدفعوا أموالهم إلى أشخاص أكفياء لاستثمارها، هذا ما حدا بأحد الاقتصاديين إلى القول: إن صيغ المشاركة بين رأس المال والعمل تحقق الكفاءة القصوى، وأن فوائدها على المدى الطويل تفوق صيغ الاستثمار التي تقوم على تأجير العمال، حيث إن معدل الإبداع والتجديد في صيغ المشاركة يكون أكبر (من تأجير العمل)، وهذا يعمل على زيادة إنتاجية العمل باستمرار، وهو ما يضمن زيادة الفائض بمعدل متزايد عبر الزمن، فيحصل صاحب رأس المال على حجم أكبر من التراكم مما يحصل عليه في حالة تأجير عمال، ثم أن الدخول الأكبر التي حصل عليها العمال عن طريق المشاركة وليس في شكل أجر محدد، سوف تكون أكبر وسف تتزايد عبر الزمن، تبعا لزيادة معدل إنتاجية العامل

(الشريك)، كما أن حجم رأس المال على مستوى المجتمع، سوف يكون أكبر وأكبر بعد فترة زمنية مقارنة في الحالة الأولى[1].

بالإضافة إلى أن هذا النوع من الشراكة يزيد من الطلب على العمال، مما يؤدي إلى زيادة قوتهم التفاوضية بما يتعلق بتحديد نسبة الربح في عقود العمل، وبذلك لا يكون الكسب الكثير دولة بين أرباب الأموال.

ت. استغلال الأرض بكفاءة

تؤدي نظرية التوزيع الإسلامية دورا كبيرا في التوسع في استغلال الموارد الطبيعية، من خلال إحياء أرض الموات واستخراج المعادن واستنباط المياه الجوفية، ومن خلال القواعد التي تحث على منح الفاضل من الماء لسقي الزرع، ومنح الدواب للقيام بالأعمال الزراعية، كما أنهما تمنع الاستئثار بالأرض بغير مسوغ شرعي وهو العمل الاقتصادي.

ومن تمام النفع أن النظرية تمنع تعطيل الأرض ولو أن المحتجز أدى ما عليها من الخراج، "فمنع على المالك احتجاز الأرض وتعطيلها ولو أنه أدى خراجها لئلا تصير بالخراب مواتا"[2]. وبذلك تُحشد الموارد للفعالية الاقتصادية وتتحقق الكفاءة الاقتصادية التي تعتبر شرطا ضروريا لإحراز الرفاهية الاجتماعية.

هنا يتجلى دور نظرية التوزيع الإسلامية وأهميتها في النشاط الاقتصادي، فإحياء الأرض يعني تنمية الثروة الزراعية والحيوانية، وهذا يدفع الاقتصاد نحو نقطة أقرب من إنتاج العرض اللازم من المنتجات الزراعية والحيوانية، فالعوامل المؤدية إلى تحقيق الأمن الغذائي نجدها واضحة جلية في فحوى النظرية، ولا يخفى على أحد أن الأمن الغذائي هدف استراتيجي تسعى إليه جميع الأنظمة، كما أن استغلال أراضٍ جرداء وزراعتها وإعمارها، يعني توسعة في استخدام الموارد، ومن ثم زيادة في الناتج الكلي، الذي ينعكس على الدخل بزيادة حقيقية، وهذا مآله زيادة الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية.

المطلب الثاني: نظرية التوزيع الإسلامية تضمن العدالة التوزيعية

يعتبر هدف العدالة التوزيعية أمر قد حسمته نظرية التوزيع الإسلامية، فالتوجيهات التي تُسير الحياة الاقتصادية ربانية المصدر، والله عز شأنه هو العدل الحق، لذا فإن العدالة تلازم التوزيع أينما استُحق.

إن أهداف المجتمع الاقتصادية يصعب فصلها عن بعضها البعض، فكل هدف يعين على إنجاز الآخر، فتحقيق العدالة التوزيعية يعين على إنجاز الكفاءة الاقتصادية، والأخير يوسع من إجراءات إعادة توزيع الدخل، فكلما تحسنت أحوالهم المعاشية، كان الأفراد أقدر على أداء دور إيجابي فعال، فيكثرون من العطاء والإنفاق في طرق الخير المتعددة التي حثت عليها الشريعة.

---

(١) الخضري، المذهب الاقتصادي الإسلامي، م.س، ص٥٤٣. بتصرف.

(٢) أبو يعلي، الأحكام السلطانية، م.س، ص١٧٢.

إذا، العدالة تلازم أهداف المجتمع الاقتصادية بأكملها، وعلى مثل هذا يكاد أن يتفق الاقتصاديون. يقول شابرا: إن هناك ميلا إلى الاتفاق عند الاقتصاديين في أنه من الممكن تحقيق الأهداف المادية (الاقتصادية) والتقليل من حالات عدم الاستقرار واختلال التوازن إلى الحد الأدنى، إذا ما استخدمت الموارد المتاحة على نحو كفؤ وعادل[١]. سيما "وأن الفقر والحرمان ناجمان عن التوزيع غير العادل، وعن عدم وجود إطار محدد أخلاقيا للعلاقات البشرية بين الأغنياء والفقراء"[٢].

ولا يستثني من القول أن التوزيع العادل يؤدي إلى تكبير الرفاهية الاقتصادية، إذ أن العدالة التوزيعية تفجر طاقات الأفراد وتشحذ هممهم، وهذا بدوره يؤدي إلى إنتاج أفضل بالكم والنوع، وبإعادة توزيع الثروة والدخل يتوزع الناتج على جميع أفراد المجتمع.

ونجد في النظرية المنشودة أن قواعد التكافل الاجتماعي من شأنها أن تقوي المراكز الاقتصادية للمحتاجين، فيتحرر المحتاج من الطلب المكبوت، فيمكنه أن يعبر عن احتياجاته، ويصبح له صوت في الاقتراع على تخصيص الموارد بالاستناد إلى مركزه الاقتصادي الجديد. فالعدالة التوزيعية تؤدي بدورها إلى الكفاءة، والعدالة والكفاءة هدفان متلازمان وأصلان يحتكم إليهما في القضية التوزيعية على الدوام، وهذه ضمانات أكيدة لتحقيق أهداف المجتمع الاقتصادية.

أما التوزيع غير العادل فيؤدي إلى تراكم الفروق بين الطلب الفعال، والطلب المكبوت بشح النقود (الحاجات الحقيقية)، وهذا النمط من التوزيع يثبط همم العاملين على الإنتاج مما يؤدي إلى سوء استغلال الموارد البشرية والمادية.

ويتجلى الخلل التوزيعي في المجتمع الرأسمالي، بما ابتدعه رهط من فلاسفة الثروة الرأسماليين من أن للفقر مزية تعين على إحراز الكفاءة الاقتصادية؛ فهذه الأخيرة لا تتحقق إلا إذا بقي الفقراء على حالهم يعيشون مستوى معيشي متدن؛ وقد عبر عن هذه الفكرة ماندفيللي بقوله: يجب على الدولة أن لا تقوم بتدريس الأطفال الفقراء ولا الأيتام، لأن تعليمهم يعطل استحقاقهم للفقر؛ فبتعليمهم لن نجد أحدا يعمل في مصانعنا، وعلى ذلك فإن الفقر يعتبر شرطا لجدية الطبقة العاملة، فالكل يعلم إلا الأحمق أن الطبقات الفقيرة يجب أن تبقى فقيرة، وإلا لن تكون مجدة أبدا[٣].

وآخرون يتبنون قسمة ضيزى؛ حجة لتحقيق الرفاهية الاجتماعية، ويتذرعون بأن تركز الثروة يعني تراكم رأس المال لأجل الاستثمار؛ وأن هذه الثروة ستعود بالنفع على المجتمع، "فالناس – على حد قولهم – يتفاوتون في قدراتهم على اشتقاق المنافع من الدخول وبالتالي فلكي تعظم رفاهية المجتمع ينبغي أن يُعطى الأرستقراطيون دخولا أكثر مما يعطى العوام"[٤].

ولم يقتصر الأمر على ما تقدم؛ بل إن النظام الرأسمالي يخول الأثرياء بتملك مصادر الطبيعة دون مراعاة لحقوق الجماعة في هذه الثروة، إذ يسمح لأي فرد بأن يستأثر بمورد طبيعي انطلاقا

---

(١) شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، م.س، ص٣٠.

(٢) الصدر، اقتصادنا، م.س، ص٣٤٣.

(٣) Ekelund & Hebert, A History of Economic: Theory and Method , P51.

(٤) Tisdle, The Theory of Economic Allocation, P267.

من مبدأ الحرية الاقتصادية، التي هي شعار الرأسمالية، وبطبيعة الحال لن يقدر على ذلك إلا من كان من عصبة الرأسماليين، أما الفقراء فلن يُسمح لأحد منهم تملك مورد طبيعي وأن يستغله.

ثمة ملحظ تجدر العناية به هو؛ أن التوزيع بحسب الأيدلوجية الرأسمالية، أدى بفلاسفة الثروة أن يعتبروا أن الفقر ظاهرة طبيعية ويجب التعايش معها، فالفقراء -كما يدعون- هم المسؤولون عن فقرهم وحرمانهم؛ إما بسبب كسلهم، أو لأنهم أشخاص غير محظوظين، لهذا يجب أن يرضخ الفقراء بما قسم لهم القدر، وبذلك قدم النظام الرأسمالي فتوى حقوقية لكل من تتاح له فرصة للثراء -ولو بطرق غير مشروعة- أن ينضم إلى طبقة المحظوظين.

إن احتكام الاقتصاد إلى تلك القسمة، وغياب الأسس العادلة في توزيع الموارد الاقتصادية، يجعل السمة الطبيعية في هذا النظام هي التفاوت الكبير في ملكية الموارد وملكية عناصر الإنتاج، فمن يملك أكثر يبدأ مشاركته في الفعالية الاقتصادية بمركز متقدم، ولا نزاع أن هؤلاء هم الطبقة الرأسمالية. وتقف على خلاف منهم الشريحة الكبرى وهي طبقة العمال، إذ يبدأون من مراكز اقتصادية متأخرة. والنتيجة المنطقية لأية مسابقة يبدأ أعضاؤها من مراكز مختلفة، لن تكون إلا في صالح أصحاب المراكز المتقدمة، فمن يبدأ متقدما سيبقى متقدما.

أما أثر القسمة الضيزى فيمكن أن نلحظها إذا ما أخذت بعين الاعتبار الاحتكارات التي تسود السوق الحر، والنتائج الوخيمة التي تترتب على الربا؛ حيث تنشط رؤوس أموال ضخمة في السوق؛ تلك التي تمخضت عن التنظير المحب لتركز الثروة. وعن الاستئثار بالموارد الطبيعية المدعوم بمبدأ الحرية الاقتصادية، حيث تنال (الصناعات الضخمة) الحظ الأوفر من الأرباح، وتقضي على الصناعات الصغيرة، فتتشكل الطبقات الاجتماعية وتتسع الفجوة الدخلية باطراد.

لقد أدى غياب التحكيم العادل في قسمة الثروة الطبيعية والثروة المنتجة، إلى انقسام المجتمع الرأسمالي إلى طبقتين: طبقة أحكمت سيطرتها على الموارد الاقتصادية وعلى وسائل الإنتاج وتحظى بمستوى رفاهية متقدم، وطبقة فقيرة معدمة مستغلة من قبل الأولى، والقاعدة الذهبية التي ينطق بها (لسان حال) الاقتصاد المعاصر* هي: **أن المال يجر مالا، إذا فالغني سيزداد غنىً! والفقر يجر فقرا، إذا الفقير سيزداد فقرا!** وستستمر الفجوة بالاتساع بين الفئتين بشكل يتضاعف عن الفجوة الأولية التي سببها استئثار الأقلية بموارد المجتمع، مما يجر الاقتصاد نحو التخلف الاجتماعي حيث الاغتراب والصراع والتضاد بين أفراد المجتمع. وكما يقول الاقتصادي الأمريكي كولكو: إن الهوة القائمة بين فئات الدخول ستبقى كبيرة جدا طالما بقي توزيع الدخل غير منصف(1).

---

* يبرر الرأسماليون سوء التوزيع السائد في الاقتصاد المعاصر، على أنه من إفرازات السوق، وأن ارتفاع نصيب الطبقة الرأسمالية من الدخل القومي، من شأنه أن يدفع الاقتصاد نحو النمو والتقدم.

(1) Kolko, Gabriel, Wealth and Power in America: an Analysis of Social Class and Income Distribution, New York, 1964 , P126.

إن نظرة كولكو للاقتصاد الأمريكي من حيث إساءة التوزيع لم تخطئ حتى بعد أكثر من أربعة عقود من الزمن، فقد حقق الاقتصاد الأمريكي ارتفاعا في معدل النمو نال الرأسماليين منه الحظ الأوفر، إلا أن إطلاق الحرية للرأسماليين،

ويعتبر أفضل من عبر عن نتائج التوزيع على مستوى الدولة والعالم، صاحبا فخ العولمة، فقد لخصا نمط التوزيع الذي يسود الاقتصاد المعاصر في جملة واحدة هي: أن الرأسمالية العالمية ولدت مجتمع الرفاهية الذي يشكل ٢٠% من عدد السكان، ويملك ٨٠% من الموارد الاقتصادية، ومجتمع الفقر الذي يشكل ٨٠% من عدد السكان ويملك ٢٠% من الموارد(١).

وآخر القول: إن الكفاءة الاقتصادية دالة في التوزيع العادل في أحد الجوانب، فنمط التوزيع السائد في الاقتصاد يعمل على هيكلة الإنتاج، والعدالة التوزيعية بدورها تنمط الناتج بحسب الحاجات الفعلية لجميع أفراد المجتمع، فإن أمكن للفرد تلبية حاجاته الحقيقية بنمط التوزيع السائد، أمكننا القول بأن الاقتصاد يعمل بكفاءة.

المطلب الثالث: نظرية التوزيع والنمو الاقتصادي

النمو الاقتصادي يعني: زيادة في متوسط دخل الفرد الحقيقي(٢). ويعتبر النمو الاقتصادي العنصر الأساسي في عملية التنمية؛ التي تعني في المضمون العام: العمل على زيادة الدخل عن طريق توسيع وتنمية القطاعات الاقتصادية المختلفة(٣). "فالتنمية لا بد أن تكون مقرونة بحدوث تغير في الهياكل الاقتصادية، لينتج عن ذلك توليد زيادات تراكمية في مستوى دخل الفرد الحقيقي، على أن تكون قابلة للاستمرار"(٤).

هذا وركزت نظريات النمو في الفكر الاقتصادي على تحقيق نسبة عالية من النمو، بصرف النظر عن مستوى دخل الفرد؛ وبتعبير أدق: أن هذه النظريات قد أهملت المتغير التوزيعي أثناء سعيها لتحقيق نمو اقتصادي، إلا أن أحد الاقتصاديين الغربيين(٥) قد تنبه لدور التوزيع في النمو، وأكد على ضرورة ربط التنمية بالتوزيع، لأن سوء التوزيع قد أدى إلى ارتفاع نسبة الفقر بشكل كبير خلال عقود التنمية، بينما يؤدي إعادة توزيع الثروة والدخل على المستوى القومي والعالمي على نحو رشيد، إلى رفع معدل النمو وضمان استمراره.

وحيث ما سبق؛ تقدمت النظرية الرأسمالية خطوات إلى الإمام، فأدخلت العامل التوزيعي في معادلة النمو الاقتصادي؛ إلا أنها في الوقت الحاضر قد عادت بفلسفتها القهقري إلى الوراء، فأصبح أحد أهم ملامح الرأسمالية العالمية هو: إهمال المتغير التوزيعي وعدم الاعتراف بأهميته في تحسين المستوى المعيشي للفقراء، تمشيا مع وجهة نظر باريتو التي تقتضي بأن التوزيع أمر معطى، وأنه لا يمكن تحسين الدخل إلا بزيادة الإنتاج.

وتراجع الإعانات الاجتماعية استجابة للرأسماليين دافعي الضرائب، كلها عمقت من مبدأ سوء التوزيع، وأوقعت الاقتصاد الأمريكي في أزمة مالية خطيرة، وضعته الآن على حافة الانهيار.

(١) أنظر: مارتن، هانسن وبيتر، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس، مراجعة وتقديم أ.د. رمزي زكي، عالم المعرفة ع٢٣٨، تشرين الأول ١٩٩٨م، ص٣٥-٥٠.

(٢) العيسى، نزار سعد الدين وإبراهيم قطف، الاقتصاد الكلي، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٦م، ص٣١٢.

(٣) دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، م.س، ص٦.

(٤) العيسى وإبراهيم، الاقتصاد الكلي، م.س، ص٣١٣.

(٥) العوضي، النظام الاقتصادي في الإسلام، م.س، ص١٣٥، نقلا عن:
Cheny, Hollis, Distribution with growth, World Bank Researcher Center, Washington, 1979.

وبناء على هذه النظرة فقد اعتمد كل من الليبراليين والمحافظين في المجتمعات الغربية على النمو الاقتصادي لتفادي إصدار أحكام بشأن التوزيع(١). وحقيقة الأمر أن النظام السالف لم يكترث أصلا لنمط التوزيع، وتباعا لم يخط خطوات جادة نحو إعادة توزيع الدخل والثروة.

أما نظرية التوزيع الإسلامية، فإنها تولي اهتماما كبيرا بالمتغير التوزيعي، وتقرر أن معدل النمو الاقتصادي مرهون بوفرة الإنتاج من جهة، وبتوزيع الثروة المنتجة من جهة أخرى. "فالتنمية ليست عملية إنتاج فحسب، وإنما هي عملية كفاية في الإنتاج مصحوبة بعدالة في التوزيع"(٢)، بهدف أن يصل كل فرد إلى مستوى معيشي لائق بحسب الوضع الاقتصادي للدولة. وبذلك بات بديهيا أن معدلات النمو تتأثر بشكل كبير ومطرد بعدالة التوزيع، فكلما كان التوزيع عادلا، كلما حقق الاقتصاد نموا زائدا، والنظرية محل البحث تحقق الثاني بضمانة الأول.

كما أن نظرية التوزيع الإسلامية تكفل للاقتصاد عرضا مرنا، من خلال تأمين ما يلزم من السلع والخدمات للمجتمع، وعبر تعزيز فرص توظيف العمالة من خلال الحث على استغلال الموارد الطبيعية ومنع احتجازها وتعطيلها. وفي ذلك يقول أبو يوسف: "لا أرى أن يترك الإمام أرضا (ميتة) لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها، فإن ذلك أعمر للبلاد"(٣)، فإحياء الموات يعني استغلال الموارد المعطلة -سواء أكان الاستغلال بزراعتها أم باستخراج معادنها- وهذا يعني زيادة الإنتاج الزراعي والاستخراجي، فترتفع نسبة التوظف ويزيد الدخل القومي، وهذا يؤدي إلى مزيد من الازدهار الاقتصادي المستمر.

ويبرز دور نظرية التوزيع الإسلامية على مسيرة النمو وديمومته، بما تشترطه على عوامل الإنتاج لاستحقاق الربح، إذ أنها تلزم صاحب الملكية المخاطرة تحمل تبعات توظيفها ربحا أو خسارة، وتلزم العامل المضارب بتقديم عمل اقتصادي يستحق لأجله العائد؛ إذ تمنع الكسب على غير الضامنين، وتحرم مكاسب المرابين، فتنخفض تكلفة الاستثمار، ومآل هذا كله زيادة في الاستثمار تنعكس على معدل النمو الاقتصادي بالإيجاب.

كما أن إعادة توزيع الدخل تعتبر دعامة أخرى للنمو الاقتصادي، من خلال كفاية المعوزين وتمليكهم وسائل الدفع ليتمكنوا من تلبية حاجاتهم، أو من خلال تمليكهم موارد اقتصادية تمكنهم من القيام بمشروع معين لتأمين كفايتهم ومن يعولون، إذ المعتبر في توزيع الصدقة إغناء من يعطاها، وهذه الوسائل الكفائية تؤدي إلى ارتفاع الطلب الكلي على السلع والخدمات، وتعمل على هيكلية الطلب بالشكل الذي يلبي فيه الحاجات الحقيقية للمجتمع، وبذلك يتطابق الطلب الحقيقي مع الطلب الفعال الذي يعتبر شرطا ضروريا للنمو الاقتصادي.

إن نظرية التوزيع الإسلامية لا تعمل فقط كمحققة لدوافع النمو، وإنما تقوي إرادة المشارك في النشاط الاقتصادي، وتزيد من عزيمته على تكثير عطائه، عبر كفالتها توزيعا عادلا للموارد الطبيعية، والحصص التوزيعية التي يقتسمها الناشطون اقتصاديا.

---

(1) Stanley, Lebergott, Income Distribution, International Encyclopedia of the Social Sciences, 1980, P.151.

(٢) دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، م.س، ص٦.

(٣) أبو يوسف، الخراج، م.س، ص٧٠.

كما أن التوزيع العادل يدفع الأفراد لزيادة نشاطهم بما يسمح به مركزهم الاقتصادي، وقد رأينا في قسمة الموارد الطبيعية أن المراكز الاقتصادية -التي تنجزها نظرية التوزيع الإسلامية- متقاربة، وهذا التقارب لا يعمل فقط على صيانة المجتمع من الصراع والتضاد والتحاسد، وإنما يعمل على تقوية إرادتهم لتحسين أوضاعهم الاقتصادية والارتقاء بمراكزهم الاقتصادية، وفي كل ذلك زيادة للنمو يناله الاقتصاد الإسلامي.

إن أفضل ما كتب في التاريخ الإسلامي، يمثل أكثر من جانب من جوانب نظرية التوزيع الإسلامية، ما كتبه ابن خلدون في مقدمته تحت عنوان: "الظلم مؤذن بخراب العمران"، حيث يلخص العلاقة بين المتغير التوزيعي والعمران، والذي يمكن أن يُعبر عنه بلغة الاقتصاد: الظلم في التوزيع مؤذن بتدمير الاقتصاد، فعدالة التوزيع تعتبر عاملا أساسيا ليس في إعمار البلاد فقط وإنما في بقائها، وإليكم النص[1]:

ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال من يد مالكه من غير عوض ولا سبب (فقط) كما هو مشهور، بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وخصاب الأموال على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران... وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران: التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه... فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا، لأن عامته من البيع والشراء وإذا كانت الأسواق عطلا منها بطل معاشهم، وتنقص جباية السلطان أو تفسد لأن معظمها من أوسط الدولة، وما بعدها إنما هو من المكوس على البياعات ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد العمران.

وبإعادة المصطلحات التي وردت في النص الخلدوني ومقابلتها بمترادفات مصطلح عليها في الاقتصاد المعاصر، فإنه يمكن القول بأن: عدم العدالة في التوزيع مؤذن بتراجع النمو، وانهيسار الاقتصاد برمته. ويظهر ذلك في النص الخلدوني بالآتي:

١. أخذ ملك أحد أو غصبه؛ يقابله عدم العدالة في توزيع الثروة، ومثاله: الحمى الخاص.
٢. طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع؛ يقابله عدم العدالة في توزيع مكاسب السوق ومثاله: أخذ الربا، والاحتكار.
٣. المانعون لحقوق الناس؛ ومثاله: أكل حقوق الفقراء، وتراجع دور الدولة الكفائي.
٤. نقص جباية السلطان. يمثل ما بينته النظرية من أن فساد هيكل السوق، يؤدي إلى تخاذل الأفراد عن العمل بسبب الظلم الذي ينشأ في السوق، فينقص الخراج فالجباية.

وبذلك جعل ابن خلدون عدالة توزيع الثروة والدخل، شرطا ضروريا للنمو والتنمية الاقتصادية، والنتيجة المدركة هي: إن الاقتصاد برمته آيل إلى السقوط في براثن الركود والكساد، إن لم يؤخذ المتغير التوزيعي بعين الاعتبار في نظرية النمو الاقتصادي.

---

[1] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي، المقدمة: مقدمة في طبيعة العمران، دار النهضة، القاهرة، د.ت، ج١، ص٣٥٣.

المطلب الرابع: نظرية التوزيع والاستقرار الاقتصادي

يقصد بالاستقرار الاقتصادي: تجنب التقلبات الاقتصادية الحادة في النشاط الاقتصادي والمستوى العام للأسعار، الذي يؤدي إلى تغير كبير في قيمة العملة الوطنية، وكذلك تجنب الأزمات الاقتصادية كالانكماش والكساد.

وبالرغم من أن جميع الأنظمة تسعى إلى إحراز الاستقرار الاقتصادي، إلا أن هذا الهدف يبقى مرهونا بالأسس التي يعتبرها النظام في تسيير الحياة الاقتصادية.

وتعتبر نظرية التوزيع الإسلامية كفيلة بالاستقرار الاقتصادي من خلال ما يلي:

أولا: ضمان مناخ اقتصادي آمن.

ثانيا: استقرار النشاط الاقتصادي.

ثالثا: استقرار النظام النقدي.

أولا: ضمان مناخ اقتصادي آمن

يعتبر الأمن والاستقرار من الحاجات الضرورية للمجتمع. فبالأمن والاستقرار يحقق التشريع مقاصده. ونظرية التوزيع لها دور بارز في تحقيق هذه المقاصد، وذلك من خلال وجوب الإنفاق في سبيل الله، ويعتبر الإنفاق لأجل المحافظة على أمن المجتمع أحد صوره لقوله تعالى:﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾[1]، وبذلك تكفل نظرية التوزيع جانبا من الأمن الاجتماعي، فتجنب بذلك المسلمين الوقوع في التهلكة، وتحفظ للبلاد الإسلامية ثرواتها ومواردها. ولا نزاع أن معظم الحروب -إن لم تكن كلها- قامت وتقوم من أجل الثروات الاقتصادية. إذاً، فإن الأمن والاستقرار شروط ضرورية لاستقرار الحياة الاجتماعية الاقتصادية.

ثانيا: استقرار النشاط الاقتصادي

في الوقت الذي تعاني فيه الاقتصاديات الأخرى من التقلبات الاقتصادية التي أكثر ما يكون سببها الاستثمار، توفر نظرية التوزيع الإسلامية الضمانات الكافية والضوابط اللازمة لاستقرار هذا القطاع. فالاستثمار -بحسب الدراسات الاقتصادية- يعتبر قطاعا غير مستقر ويتوقف عليه الاستقرار الاقتصادي ومستوى التوظف في الاقتصاديات المتقدمة. كما أنه يحدد حجم التكوين الرأسمالي والذي يعتبر أهم عناصر دالة الإنتاج[2]. لأجل ذلك يعتبر الاستثمار القيد الرئيس على الاستقرار الاقتصادي.

وهنا يتجلى دور نظرية التوزيع الإسلامية، كونها لا تعمل فقط على توسيع الاستثمار، وإنما تضمن ديمومته، وذلك من خلال ضوابط السوق التي تضمن العدالة في القسمة، الأمر الذي يرفع الروح التفاؤلية لدى رجال الأعمال، مما ينعكس إيجابا على قراراتهم الاستثمارية؛ التي لا ترتبط بسعر الفائدة بأي وجه.

---

(١) سورة البقرة، آية رقم ١٩٥.

(٢) الزامل والجيلاني، النظرية الاقتصادية الإسلامية، م.س، ص٧٠.

إن تحرير القرارات الاستثمارية من ارتباطها بالفائدة لترتبط بالغلة، من شأنه أن يحافظ على القيمة الحقيقية لرأس المال المستثمر، وقد تنبه العديد من الاقتصاديين الغربيين إلى هذه الحقيقية، سيما وأن دراسة ميدانية قد أثبتت أن رؤوس الأموال التي تتعامل بالربا تنقص قيمتها الحقيقية باستمرار، ولأجل التخفيف من تلك الآثار ولضمان عدم تناقص القيمة الحقيقية لرؤوس الأموال، اقترح اقتصاديون غربيون؛[1] معاملة تقتضي أن لا تكون الفائدة كلفة ثابتة على رأس المال المستثمر، وإنما ترتبط العوائد بالفائدة بنفس الاتجاه، فإن زادت العوائد على رأس المال زادت الفائدة، وإن انخفضت العوائد انخفضت الفائدة، فإذا وصلت العوائد إلى الصفر، تصبح الفائدة صفرا.

وبإعادة صياغة الاقتراح بلفظ يتوافق مع النظرية محل البحث: أن يتم استثمار رؤوس الأموال بأسلوب المشاركة في الأرباح والخسائر، بحيث ترتبط حصة رأس المال بالعوائد بنفس الاتجاه.

وهكذا رجعوا (اقتصاديون غربيون) لأنفسهم فاعترفوا بقصور أساليبهم الاستثمارية، وأقروا بأن استثمار الأموال بحسب الشريعة الإسلامية تحفظ عليهم أموالهم من التناقص والهلاك. وذلك إقرار من أهل الربا بأن نظرية التوزيع الإسلامية إذ تحرم تسليع النقود، فإنها تحفظ رؤوس الأموال من التناقص المودي إلى الهلاك، وتضمن الاستقرار للنشاط الاقتصادي.

وحرصا على تمام الاستقرار في المجتمع المسلم، فإن نظرية التوزيع تكفل -إلى جانب ما تقدم- الاستقرار الاجتماعي حين توفر مغاليق الذرائع المفضية إلى الفساد الاقتصادي، والذي يؤدي إلى زعزعة الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي معا.

وأذكر مثالا أوحدا -أحسب أنه متعلق بالسياق- هو أن فساد الجهاز العام يخرب على الناس استحقاقهم، ويعتبر في حكم النظرية ضربا من أكل المال بالباطل؛ ومنطقه العقلي: أن السمة البارزة في الموازنات العامة قد غدت -في معظم الدول الإسلامية- هي العجز، وهذا لا يكون إلا وليد التبديد والتسابق نحو الإنفاق ببذخ وترف، وبقدر قوة المتسابقين تهضم حقوق المحتاجين.

ولأجل الحد من التسابق على أكل الحقوق، تضع نظرية التوزيع الإسلامية التدابير الوقائية والاحترازية التي تحد من الفساد الاقتصادي وتسد الذرائع المفضية إليه، فتمنع كل كسب يؤتاه الفرد عن طريق استغلال المناصب أو أكل مال بالباطل، ويُقدم لنا ابن الجوزي مؤيدا من سيرة الفاروق يدعم ذاك الطرح، فقد روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان يقسم ما يكسبه ولاته خلال عملهم فيصادر نصفه لبيت المال ويترك نصفه لهم[2]. وطبق الفاروق هذا المبدأ على ابنيه عبد الله وعبيد الله عندما أرسل أبو موسى الأشعري مع ابني عمر أموالا لبيت المال، فتاجرا فيه وربحا، فأخذ عمر رضي الله عنه نصف الربح الذي حصلا عليه أسوة بغيرهم، وزيادة في الحرص على حق المسلمين في بيت المال[3].

---

(١) الموسوعة العربية العالمية http://www.mawsoah.net.

(٢) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار الكتب العملية، بيروت، ١٩٨٢م.

(٣) مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب القراض، باب ما جاء في القراض، دار إحياء التراث العربي، مصر، ١٩٨٨م، ج٢، ص٦٨٧.

واختار مقتطفات من النص الكامل الموثق في الهامش، **لتجلية النظرة العمرية** للمال العام الذي هو موكل في إدارته بالآتي:

يقول عمر لابنيه: "أكلُّ الجيش أسلفه كما أسلفكما؟... ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما!"، إنما تأسيسا لمبدأ تكافؤ الفرص، الذي يقتضي المساواة بين المسلمين في فرص الانتفاع بموارد المجتمع، فلا فرق لصالح ولي، ولا لصالح أمير المؤمنين وذويه، ويقول عبيد الله: لو هلك (رأس المال) أو نقص لضمناه"؛ أي أن ابنا عمر قد أخذا المال على سبيل القرض، وقاعدة القرض تقضي بأن غنمه لهم وغرمه عليهم، إلا أن أمير المؤمنين قد جعله مضاربة، بالرغم من أنهما يستحقان الغنم كله باستعداديهما تحمل المغرم كله إلا أن أمير المؤمنين قد صادر نصفه لبيت المال، تأكيدا لمبدأ إلحاق أبنائه بالولاة بمصادرة نصف الأرباح التي تتحصل من أعمالهم الخاصة، لصالح المسلمين عامة.

وبذلك ثبت الفاروق القاعدة التوزيعية: من أين لك هذا المال؟ حرصا على الأموال العامة، وتأسيسا لمبدأ العدالة والمساواة بين المسلمين في فرص الانتفاع بموارد المجتمع، وسدا للذرائع التي يمكن أن تفضي إلى فساد في استغلال أموال العامة.

ومن شدة حرص عمر رضي الله عنه على حقوق العامة في بيت المال، أخذ يعلم رجاله كيفية إدارته (بيت المال)، وما لهم من هذا المال تجنبا لتبديده أو انتقاص حق أحد منه. ولأجل أن يقتدي به رجاله بدأ بنفسه فقال: "ألا أخبركم بما أستحق من بيت المال؟ حلتين: حلة الشتاء والقيظ وما أحج عليه وأعتمر من الظهر وقوت أهلي، كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم"[1]. وقال لرجاله: "لا يترخص أحدكم في البرذعة أو الحبل أو القتب، فإن ذلك للمسلمين ليس أحد منهم إلا وله فيه نصيب"[2]، وبذلك أدرك الفاروق أن استغلال المناصب الوظيفية للحصول على المال، يودي بالمجتمع والاقتصاد إلى مستنقع الفساد؛ إذ يصف اقتصاديون هذا النوع من الفساد بأنه أخطر أسباب الفساد لأنه يَلحق بالدوائر الإدارية ودوائر الخدمات على كل المستويات[3]، وبذلك يصبح القول مباحا، من أن الفساد الاقتصادي يعتبر من أبرز عوامل تبديد الثروة القومية وضياع حقوق عامة الناس.

فقد "روى مالك بن أنس قال: خرج عبد الله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطاب في جيش إلى العراق، فلما قفلا مرا على أبي موسى الأشعري فرحب بهما وسهل وهو أمير البصرة فقال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثم قال: بلى ها هنا مال من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فتبتاعان به متاعا من متاع العراق فتبيعانه بالمدينة فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين ويكون لكما الربح، فقالا: وددنا، ففعلا فكتب إلى عمر رضي الله عنه يأخذ منهما المال، فلما قدما المدينة باعا وربحا، فلما رفعا ذلك إلى عمر رضي الله عنه قال: أكل الجيش أسلفه كما أسلفكما؟ قالا: لا، قال عمر رضي الله عنه: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، أديا المال وربحه، فأما عبد الله فسلم، وأما عبيد الله فقال: لا ينبغي لك يا أمير المؤمنين هذا، لو هلك أو نقص لضمناه. قال أدياه، فسكت عبد الله وراجعه عبيد الله. فقال رجل من جلساء عمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضا، فقال: قد جعلته قراضا فأخذ عمر رضي الله عنه المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله وعبيد الله نصف ربح المال.

(1) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٣٤١.

(2) المرجع السابق، ص٣٨١.

(3) مصيطفى، بشير، "الفساد الاقتصادي وآثاره المدمرة"، http://www.iraqcenter.net

إن الفساد الاقتصادي يصبح أكثر تعلقا بالدراسة، عندما يطول حقوق الفقراء والمعوزين، فأول إجراء تقوم به الحكومات لتخفيض العجز هو تقليص الإعانات الاجتماعية. ويصبح الأمر أكثر حرجا وخطرا عندما تأخذ هذه السياسة مشروعية عالمية، وذلك من خلال ما تقوم به الدول الكبرى بإجبار الدول النامية على تبني برامج تصحيحية كخصخصة القطاع العام، وإلغاء الدعم عن الصناعات الناشئة، وتخفيض الإنفاق العام خاصة المتعلق بالتحويلات الاجتماعية، سيما وأن "الدول الصناعية قد اتجهت في أوائل الثمانينيات إلى سياسة انسحاب الدولة من الحياة الاقتصادية، فقامت بتخفيض الضرائب على الدخول المرتفعة، وقلصت المعونات الاجتماعية، وأصبحت تجبر بلدان العالم الثالث على تبني تلك السياسة بلا قيود ولا حدود"(١).

إن فساد النظام الاقتصادي يؤول إلى توسيع نطاق الفقر في العالم. وحيث ذاك الحال، فلك أن تقول بلا حرج: إن أكثر الأسباب التصاقا بزيادة الفقر هو قصور الدولة في أداء واجبها تجاه رعاياها، وانخراطها تحت شريعة الرأسمالية العالمية التي تقتضي تنازل الدول عن وظائفها الاقتصادية المنوطة بها؛ وهذا من شأنه أن يولد طبقتين يقعان على طرفي نقيض، فيختل التوازن الاجتماعي وتنتشر البغضاء والحقد والتحاسد، وذاك مؤذن ليس بزعزعة الاقتصاد أو تراجع الكفاءة الاقتصادية والنمو فحسب، بل مودٍ إلى إنهيار الاقتصاد العالمي بأكمله.

إن نظرية التوزيع الإسلامية لا تكفل تحقيق الاستقرار الاقتصادي فقط، بل تعتبر أن الاستقرار الاجتماعي متطلب يسبقه، وذلك من خلال تحقيق العدالة التوزيعية التي تعمل باستمرار على تضييق نطاق الفقر إلى أدنى حد يسمح به الوضع الاقتصادي، سيما وأن الفقر يعتبر أحد أهم الأسباب التي تكمن وراء الثورات والصراعات بين أفراد المجتمع، وهذه الحقيقة نجد لها مصاديق في تاريخ البشرية.

وبذلك يتجلى دور نظرية التوزيع باهتمامها بتخليص المجتمعات من الفقر، بالقدر الذي يجنب الدولة أحد أشد العوامل خطرا على الاستقرار؛ وبذلك تكفل إبعاد شبح التناقضات الاجتماعية المثبطة للاستقرار الاقتصادي والاجتماعي على حد سواء.

ثالثا: استقرار النظام النقدي

يعتبر هدف الاستقرار النقدي مطلب جميع الأنظمة الاقتصادية، وإن اختلفت في نمط التوزيع السائد للدخل والثروة. غير أن اختلاف الأسس التي تعمل على تنميط التوزيع، تجعل من الضرورة أن تكون آلية إحراز هذا الهدف مختلفة.

لقد فشل الاقتصاد المعاصر في تحقيق الاستقرار، عندما غيب العدالة التوزيعية عن قائمة أهدافه، وعندما جعل النقود سلعة تباع وتشترى، فكانت النتيجة الحتمية هي: عدم مقدرة النظام على حماية الاقتصاد من موجات التضخم المتكررة، وإخفاقه في المحافظة على قيمة عملته النقدية؛ وما ذاك إلا لأن هذا النظام يسمح بالمضاربة بالنقود (المقامرة)، وأن أساس المعاملات فيه قائمة على الربا. وقد أوضحت الدراسة في مناسبات عديدة الآثار السلبية الناجمة عن الربا. ونكتفي في هذا السياق باستدعاء الألماني جوهان ليشهد على مساوئ الربا فيقول:

---

(١) مجيد، ضياء، الخصخصة والتصحيحات الهيكلية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص٤٨.

إن ارتفاع الفائدة يؤدي إلى تدهور النقد وتدمير قيمة العملة، كما أنه يؤدي إلى نسف أي نظام نقدي، حيث إن ارتفاع سعر الفائدة يملأ بالونة النقود بهواء ساخن إلى أن تنفجر، فيعقب ذلك الكساد؛ فالفائدة المرتفعة معناها زيادة تضخمية في النقود[١]، دون أن يقابل هذا الارتفاع زيادة في المعروض السلعي أو جهد إنتاجي، وهذا بدوره يؤدي إلى تضخم حجم المديونية على مستوى الأفراد وعلى مستوى الدولة.

وهنا تبرز إحدى تجليات نظرية التوزيع الإسلامية، إذ أنها بتحريم الربا تحمي الاقتصاد من الصدمات التي يمكن أن يتعرض لها النظام النقدي. ذلك ما أشار إليه محسن خان بقوله: "في ظل ظروف معينة يكون النظام المصرفي الإسلامي أكثر استقرارا نسبيا من النظام المبني على سعر الفائدة في مواجهة أنواع من الصدمات، حيث يوجد إجراءات في النظام الإسلامي، تمكنه من التكيف مع الصدمات بشكل أسرع نسبيا من النظام التقليدي"[٢].

كما يشهد مصرفي من أهل الربا على تلك الحقيقة، ضمن اقتراح قدمه في أعقاب الأزمة المصرفية في أمريكا اللاتينية، إذ أنه اقترح[٣]: إنشاء مؤسسات مالية تقوم بتكوين محفظة استثمارية، بدلا من وظيفة الإقراض التي تقوم بها البنوك الحالية، على أن تحصل هذه الشركات على الأموال بغرض الإقراض عن طريق بيع أسهمها الخاصة. وهذا يعني: أن لا تمول الاستثمارات عن طريق الفائدة، وإنما طبقا لقاعدة الغنم بالغرم، التي توزع المكاسب والخسائر بعدالة بين أطراف المستثمر والممول.

وتعلية على ما تقدم، فإن نظرية التوزيع تجنب الاقتصاد أحد الأسباب التي تعزز التضخم، وهو الاحتكار؛ إذ لا تسمح النظرية بالاحتكار الذي يجتزئ الحقوق أو ينتقص من العوائد الاجتماعية، لقول رسول الله ﷺ: "**من احتكر فهو خاطئ**"[٤]؛ والاحتكار بلغة النظرية الاقتصادية هو حالة من حالات السوق ينفرد فيها عارض وحيد، يعرض سلعة ليس لها بديل، ولن يكون مهماً أن يكون العارض منتجا أم تاجرا، ولن يكون مهما أيضا أن تكون هذه السلعة طعاما أو غيره[٥].

وعلى هذا المعنى؛ فإن الاحتكار الممنوع بمقتضى نظرية التوزيع الإسلامية لا يقتصر على سوق السلع والخدمات، بل يشمل كل ما يمكن أن يؤدي احتكاره إلى التضييق على الخلق من خلال ارتفاع سعره. واستبعاده يجنب الاقتصاد كثيرا من الاختلالات ويدفع نحو الاستقرار.

تأسيسا على ما تقدم، فإن نظرية التوزيع الإسلامية تغلق الذرائع والمنافذ التي تؤول إلى زعزعة النظام النقدي، وتستبعد من النشاط الاقتصادي جميع العوامل التي تؤثر بشكل كبير في عدم استقرار العملة النقدية؛ وإذ ذلك فإنه يبيت القول ممكنا -بلا تكلف- بأن ميل الاقتصاد الإسلامي للاتجاه نحو دورة تضخمية أقل من ميل الاقتصاد الربوي لذات الاتجاه.

---

(١) الموسوعة العربية العالمية http://www.mawsoah.net.

(٢) خان، محسن، "النظام المصرفي الإسلامي الخالي من الربا: تحليل نظري"، ترجمة صندوق النقد الدولي، مجلة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، م٩، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ص٦.

(٣) Simons, Henry, Economic Policy for a Free Society, Chicago, University of Chicago Press, 1948, P64-65.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، ١٢٢٧/٣.

(٥) السبهاني، الأسعار وتخصيص الموارد، م.س، ص٣٠٨-٣٠٩.

المبحث الثالث
نظرية التوزيع والتوازن العام للاقتصاد الإسلامي

يتحقق التوازن الاقتصادي العام بعد أن ينجز الاقتصاد عدة توازنات قطاعية؛ أي عندما يتعادل الطلب الكلي مع العرض الكلي في سوق السلع والخدمات والذي يعبر عنه بمنحنى IS*، مع معادلة العرض النقدي والطلب النقدي ويعبر عنه بمنحنى LM **.

يبرز دور نظرية التوزيع في مستوى التوازن الاقتصادي العام، من خلال تأثيرها على معادلة الطلب الكلي والعرض الكلي من جهة، والمعادلة النقدية من جهة أخرى.

المطلب الأول: نظرية التوزيع والطلب الكلي

تؤثر نظرية التوزيع الإسلامية في الطلب الكلي من خلال التأثير على مجمل الإنفاق؛ فتحث على الإنفاق في سبيل الله الذي هو جزء من الإنفاق الاستهلاكي، وتؤثر في الإنفاق الحكومي من خلال الدور الكفائي للدولة، أما الإنفاق الاستثماري فإنه يتأثر بالنظرية المنشودة من خلال ما اقتضته كالوقف والزكاة، وما منعته كالربا والاكتناز.

أولا: الإنفاق الاستهلاكي

تكمن العلاقة التي تربط النظرية محل البحث، بالإنفاق الاستهلاكي كأحد مكونات الطلب الكلي في أن إعادة توزيع الدخل تمثل مبنى من مباني نظرية التوزيع الإسلامية، وأجدر ما يمكن مناقشته في هذا الصدد هو؛ أثر إعادة توزيع الدخل كعامل مستقل على الطلب الكلي، وخاصة على حجم الاستهلاك الكلي، من خلال السجال القائم حول العلاقة بين العاملين.

لا يتفق الاقتصاديون الغربيون[(١)] والإسلاميون[(٢)] على أن انتقال الدخل من الأغنياء إلى الفقراء يؤدي إلى زيادة الاستهلاك الكلي؛ مستدلين بالدراسات الإحصائية التي لم تصل إلى رأي قاطع حول أثر إعادة توزيع الدخل على حجم الاستهلاك الكلي؛ لأجل ذلك قالوا: أنه ليس بالضرورة أن يكون الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء أكبر منه عند الأغنياء.

---

* يعبر منحنى IS في اقتصاد إسلامي عن العلاقة الموجبة بين معدل الدخل الحقيقي ومعدل الربح المتوقع، بحيث تمثل كل نقطة على هذا المنحنى نقطة توازن في سوق السلع والخدمات.

** يعبر منحنى LM عن العلاقة السالبة التي تربط معدل الدخل الحقيقي ومعدل الربح المتوقع، بحيث تمثل كل نقطة على هذا المنحنى نقطة توازن في القطاع النقدي.

(1) Demburg, T.F, and Mc Doudall, Macroeconomics: The Measurement Analysis, and control of Aggregate Economic Activity, McGraw-Hill, London, 19 , P

(٢) درويش، أحمد، ومحمود الزين، تعليق على بحث مختار متولي، التوازن العام..."، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م٢، ع٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص١٢١-١٣٣.

يقول السحيباني مؤيدا للنتيجة السابقة: في حالة الرخاء الاقتصادي لا يوجد في المجتمع من يستحق الزكاة، أو لا يوجد عدد كاف منهم لاستيعاب حصيلتها كلها؛ لذلك ليس بالضرورة أن يزيد الاستهلاك الكلي[1]، فيما يحتج حامد لذات الرأي؛ بأن النهي عن الإسراف والتبذير في الاستهلاك أدلة على صدق هذه النتيجة، حيث إن التوسط بالاستهلاك يؤدي لأن يكون الاقتصاد الكلي في اقتصاد غير إسلامي، أكبر منه في اقتصاد إسلامي[2]، أما مختار متولي فقد انتهى -بعد سلسلة من الاشتقاقات- إلى أن الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء أكبر منه عند الأغنياء[3].

تتولى الدراسة توضيح الإشكال السابق، فتؤكد بداية أنها تميل إلى القول بأن العلاقة مطردة؛ ولأجل تفنيد الرؤية المخالفة التي تقتضي بأن الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء ليس بالضرورة أكبر منه عند الأغنياء في حالة الرخاء، للدراسة قولان:

الأول: إن إعادة التوزيع تقتضي تحويل الدخل من الأغنياء إلى الفقراء، فإن كان في وقت الرخاء فقراء، فهذا يعني أنهم لم يصلوا إلى حد الكفاية في المفهوم الإسلامي -الذي يرتبط بالمستوى المعيشي العام- وحيث كذلك فإن حصولهم على الزكاة حتما سيزيد استهلاكهم بالقدر الذي يوصلهم إلى الكفاية، وإلا لماذا استحقوا الزكاة؟

الثاني: إن كان المجتمع المسلم* في حالة رخاء، بحيث لا يوجد من يستحق الزكاة، وأن هذا لا يؤدي إلى زيادة الاستهلاك الكلي، فإنه يتوافق مع أهداف النظرية المنشودة للسببين:

١. في حالة الرخاء الاقتصادي يصبح ملحا على السياسة الاقتصادية أن تكبح الطلب الكلي تحرزا للارتفاع المستمر للأسعار، وحيث إن الزكاة -إحدى موجبات إعادة توزيع الدخل- وأنها لا تصلح كأداة من أدوات السياسة المالية؛ أي لا يجوز حجز الزكاة عن التوزيع، فإن الزكاة لا تؤدي -في هذه الحالة- إلى زيادة الاستهلاك الكلي، وهذا يعين على استقرار الأسعار في الاقتصاد ككل.

٢. عندما لا يوجد من يستحق الزكاة في إقليم ما، فإن حصيلة الزكاة تنتقل إلى إقليم آخر، فإن لم يوجد من يستحقها تنتقل إلى سائر بلاد المسلمين، وبذلك يتوسع مفهوم التكافل الاجتماعي من أن يكون على مستوى الدولة إلى تكافل اجتماعي على مستوى الأمة المسلمة، وتلك إحدى أهداف نظرية التوزيع الإسلامية.

الثالث: وفي أن التوسط في الاستهلاك دليل على أن الاستهلاك الكلي في المجتمع المسلم أقل منه في غيره، وأن هذا يعني عدم زيادة الاستهلاك الكلي بعد إعادة توزيع الدخل، فإن الدراسة تؤيد الرأي الذي يقتضي أن المستوى الأقصى للاستهلاك في اقتصاد إسلامي -مع افتراض التزام

---

(١) قحف، اقتصاديات الزكاة، م.س، ص٢١٣. عن بحث بعنوان: "أثر الزكاة على الطلب الكلي" لمحمد السحيباني".

(٢) عبد الله، محمد حامد، تعليق على بحث: مختار متولي، "التوازن العام.."، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م٢، ع٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص١٥٧.

(٣) توصل إلى هذه النتيجة بالاشتقاق الرياضي. مختار متولي، "التوازن العام والسياسات الاقتصادية الكلية في اقتصاد إسلامي". مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م١، ع١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، أنظر: ص٥-٩.

* إن قصد الباحث بالمجتمع المسلم الأمة الإسلامية فهذا افتراض غير واقعي، ويصبح أقرب إلى الواقع إن قصد الدولة الإسلامية.

المسلمين بالإنفاق المعتدل- أقل منه في اقتصاد غير إسلامي، غير أنه ليس هذا الذي تنازع عليه الدراسة.

إن المأمور في التوسط بالاستهلاك غالبا هو الغني، حيث إن الفقير لا يوجد عنده الدخل الكافي بما يجعله يتوسط في إنفاقه؛ وحيث كذلك فإن انخفاض الاستهلاك عند الأغنياء نتيجة اقتطاع الصدقات، أقل من زيادة الاستهلاك الناتجة عن تحويل الصدقات إلى الفقراء.

والتوجيهات الشرعية التي تضغط الاستهلاك من الأعلى ليقترب من دخل الكفاية، وتدفعه من الأسفل باتجاه دخل الكفاية، تعمل على تضييق المدى بين حد الغنى الأقصى المسموح به* في الإسلام، وبين أقل دخل ممكن الحصول عليه، فالفرق بين أعلى دخل وأقل دخل في اقتصاد إسلامي، أقل بكثير من نظيره في اقتصاد غير إسلامي؛ وعليه فإن انخفاض الاستهلاك عند المسلم الغني** بعد إعادة التوزيع -سيكون على الأغلب- أقل من ارتفاع الاستهلاك عند الفقير، لأن حجم الاستهلاك الذي يضحي به منخفض نسبيا، وإذا لم يتوصل الباحثون إلى هذه النتيجة عن طريق الدراسات الإحصائية في المجتمعات الإسلامية، فإنها تتحقق بمقتضى نظرية التوزيع.

استنادا لما سبق فإن الإنفاق في سبيل الله يدفع نحو تحقيق التكافل الاجتماعي بين الدول الإسلامية. ويؤدي إلى زيادة الاستهلاك الكلي كما يبين الشكل رقم (٣).

ثانيا: الإنفاق الحكومي

يؤثر بند الإنفاق الحكومي على معادلة الطلب الكلي، بالزيادة والنقص من خلال الميزانية العامة، فزيادة الإنفاق الحكومي بشقيه؛ الاستثماري والاستهلاكي يؤدي إلى زيادة الطلب الكلي.

وتعتبر النفقات الاجتماعية بندا هاما في ميزانية الدولة المسلمة، نظرا لدورها في كفاية رعاياها. فعندما تقوم الدولة الإسلامية بدورها في جبر الدخول إلى الكفاية؛ أي زيادة التحويلات الاجتماعية، فإن هذا يؤدي إلى زيادة الاستهلاك الكلي، الذي بدوره يسبب زيادة أكبر في الدخل القومي بفعل المضاعف[1]، أنظر الشكل رقم (٣) يبين أن تغير الإنفاق يؤدي إلى تغير أكبر في الدخل وبنفس الاتجاه.

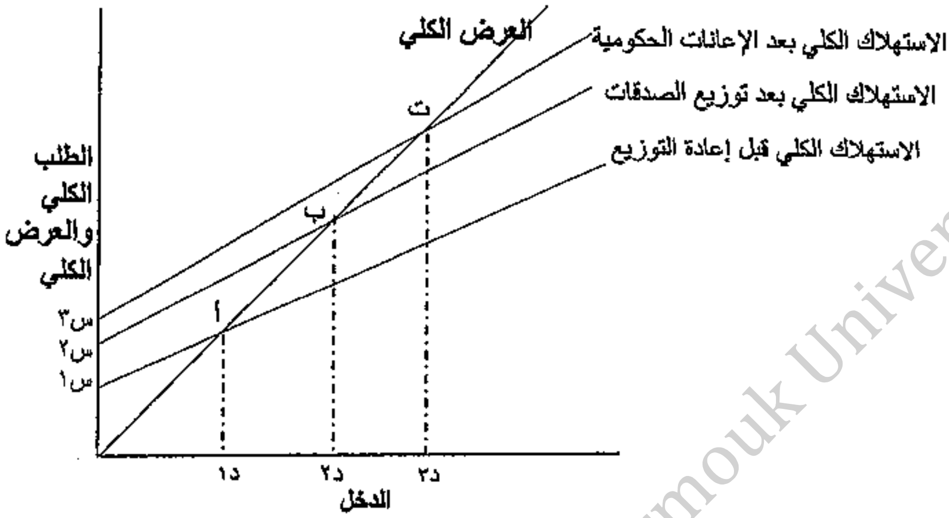
* يفترض هذا التحليل انضباط استهلاك المسلم بالتشريعات التي تأمر بالتوسط بالاستهلاك.

** لا يقصد بذلك أن الإسلام يضع حدا أعلى للغنى، فالإسلام وإن كان يأمر بالاعتدال في الإنفاق، إلا أنه لا يمنع الغنى، وإنما لا يسمح بالغنى الفاحش ليحول دون تكوين طبقة مترفة، وإذا قيل أن الشخص اغتنى بسبب الرخاء الاقتصادي، فهل يمنعه التشريع حقه أن يكون غنيا؟ فيقال بأن الارتقاء بمستوى الدخل، يوجب بالضرورة ارتقاء مستوى الكفاية، فينال خير الرخاء المجتمع بأسره. وبذلك سيكون الفرق بين أعلى دخل وأقله في حده الأدنى في اقتصاد إسلامي.

(١) يشير المضاعف إلى النسبة بين التغير في الدخل القومي إلى التغير في الإنفاق الكلي، ويتناسب طرديا مع الميل الحدي للاستهلاك، فيزيد (المضاعف) بزيادته وينقص بنقصه. عفر، محمد عبد المنعم، الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الكلي، دار البيان العربي، جدة،١٤٠٦هـ ١٩٨٥م، ص١٤٧.

شكل رقم (٣)*

أثر "مضاعف الإنفاق في سبيل الله" على الطلب الكلي



قبل توزيع الزكاة والصدقات الأخرى، توازن الاقتصاد في النقطة (أ) عند مستوى دخل (د١). وبعد إعادة توزيع الصدقات، انتقل منحنى الطلب الكلي إلى أعلى بسبب زيادة الاستهلاك، مما أدى إلى ارتفاع مستوى الدخل التوازني إلى (د٢)، كما أن الإعانات الاجتماعية التي تقدمها الحكومة لرعاياها ترفع مستوى الدخل التوازني إلى (د٣).

كما يتبين من الرسم أن الزيادة في الطلب الكلي -بعد إعادة توزيع الدخل- تؤدي إلى زيادة أكبر في الدخل الحقيقي، حيث إن الفرق بين (د١ و د٢) أكبر من الفرق بين (س١ و س٢). وكذلك بين (د٢ و د٣) و(س٢ و س٣)، وذلك بفعل المضاعف الذي يشير أن الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء أكبر منه عند الأغنياء، وقد توصل إلى هذه النتيجة مختار متولي.

خلاصة القول: تعمل إعادة توزيع الدخل سواء كان عن طريق الدولة أم الأفراد، على زيادة الاستهلاك؛ أي زيادة الطلب الفعال الذي يؤدي إلى ارتفاع مستوى الدخل.

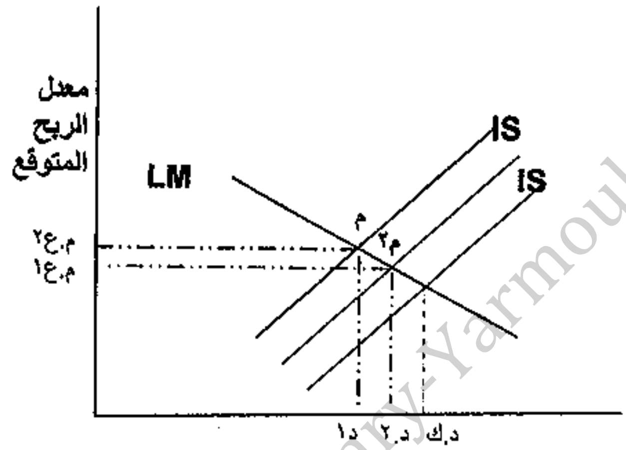
إلا أن الدراسة لا تدعي تفرد الاقتصاد الإسلامي بالإنفاق العام، فالاقتصاد الرأسمالي يخصص موازنة للإنفاق العام كذلك، إلا أن الفرق يكمن في الوظائف الاقتصادية التي تلتزم بها الدولة الإسلامية تجاه رعاياها، كما أن هيكل الموارد المالية التي تغذي موازنة الإنفاق العام في الدولة الإسلامية، تختلف عنها في الدول الرأسمالية؛ لأجل ذلك يمكن القول بأن نسبة الإنفاق الاجتماعي في ميزانية الدولة المسلمة أكبر منه في دول أخرى.

* يستند هذا النموذج إلى قواعد النظرية الكنزية، للوقف على الاشتقاق الرياضي أنظر: متولي، "التوازن العام والسياسات الاقتصادية"، م.س. توصل متولي أن الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء أكبر من الميل الحدي للاستهلاك عند الأغنياء، وبذلك فإن التغير في الاستهلاك يؤدي إلى تغير أكبر في الدخل وبنفس الاتجاه.

وإذا أردنا أن نختبر الطريحة التي فرضتها الدراسة من أن التوازن الاقتصادي في ظل نظرية التوزيع الإسلامية، يتحقق عند مستوى توظف ودخل مرتفعين، نستعين بنموذج التوازن العام للاقتصاد الإسلامي الذي توصل إليه الزامل وجيلاني*، المبين في الشكل رقم (٤).

شكل رقم (٤)

أثر الإنفاق الاجتماعي على مستوى التوازن للاقتصاد الإسلامي



تقوم الدولة بوظيفتها الاقتصادية في كفاية رعاياها، من خلال زيادة الإنفاق الاستثماري لتقوم بتأمين العرض اللازم من السلع الضرورية؛ وهذا يعمل على نقل منحنى IS إلى اليمين، ومن ثم زيادة مستوى الدخل الحقيقي، فإذا كان الدخل (د.ك) هو دخل العمالة الكاملة، فإن الاقتصاد يمكن أن يحرزه عن طريق الدور الكفائي للدولة، حيث يمكن أن تقوم بحمي أرض مباحة، فتقيم عليها مشاريع استثمارية تخدم الفقراء، أو أن تأذن لهم بالإحياء، أو أن تعطيهم أسباب كفايتهم.

أما إذا ما حاولت تطبيق هذه السياسة في الاقتصاد الرأسمالي المعاصر، فإنك ستواجه انتقادات شديد، خاصة إذا علمت أن تخفيض الإعانات الاجتماعية -بحسب الفكر الرأسمالي- يعتبر شرطا ضروريا لإحراز تقدم في الرفاهية الاجتماعية.

وربما يُحتج بأن سياسة كينز المالية تقتضي كذلك زيادة الإنفاق الاجتماعي، وتؤتي أُكلها كما الاقتصاد الإسلامي! ولنا.. إن المنحى الكينزي** الذي يدعو إلى تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، من خلال توسيع أو تضييق الإنفاق العام، قد فترت وتيرته بعد أن انتهت الحقبة الكينزية، وعاد الفكر الاقتصادي القهقرى إلى الوراء ليجعل الإعانات الاجتماعية المتغير التابع

---

* للوقوف على اشتقاق النموذج، أنظر: جيلاني والزامل، النظرية الاقتصادية الإسلامية، م.س، ص١٥٤-١٦٦.

** يعتبر -بحق- الفكر الكينزي بما فيه سياسة تدخل الدولة من خلال الإنفاق الاجتماعي، الأقرب إلى فكر الاقتصاد الإسلامي، إلا أن الباحثة ترغب أن تنوه بحقيقة لا مناص من ذكرها هي؛ أن سياسة كينز التي تقضي بأن تزيد الدولة من الإنفاق العام (زيادة الإعانات الاجتماعية) في حالة الانكماش، إنما هي سياسة تصحيحية من أجل تنشيط الاقتصاد، ومن أجل بلوغه مستوى التشغيل الكامل، فلم تكن تلك السياسة لأهداف اجتماعية أو استدراكا للعدالة التوزيعية؛ لأن السياسة الكينزية نفسها تقضي بتقليص الإعانات الاجتماعية في حالة التضخم. بينما نجد أن الإسلام قد جعل الإعانات الاجتماعية التي تتمثل بأوجه التكافل الاجتماعي حقا مقدسا لا يستهان به، ولا يتقلب بتقلب أحوال الاقتصاد ودوراته.

لأمزجة دافعي الضرائب، وبالرغم من أن الطلب الفاحش –في غالب الأمر– سببه سلوك أصحاب رؤوس الأموال، إلا أن أول سياسة مالية تنفذ لكبح الطلب في اقتصادنا المعاصر، هي تخفيض الإعانات الاجتماعية لأجل تقليص الطلب الكلي الفعال*.

ولكن.. هل يجوز في اقتصاد إسلامي أن يُجعل دور الدولة في كفاية الرعية متغير تابع؟ وهل يسلم أن نعتبر الزكاة من أدوات السياسة المالية؟

عندما يعاني الاقتصاد من موجة تضخم، أي ارتفاع في مستوى الطلب الكلي، فإن الدولة تلجأ لتنفيذ سياسة انكماشية، لأجل كبح الطلب الكلي وتحقيق التوازن، فتقوم بتخفيض الإنفاق العام، وبالذات تقليص الإعانات الاجتماعية، غير أن هذه السياسة مستبعدة في اقتصاد إسلامي لأسباب عديدة وهي:

أولا: إن الأسباب التي تدفع لوجود فائض كبير في الطلب الاستهلاكي في اقتصاد إسلامي، أقل منها في اقتصاد غير إسلامي.

ثانيا: نظرية التوزيع الإسلامية تضمن استغلال الموارد على نحو أمثل، فتضمن بذلك العرض اللازم لتلبية الطلب، كما أن مؤسسة الوقف تعمل على زيادة الاستثمار (زيادة العرض الكلي)، وهذا من شأنه أن يقلل من احتمالية قصور العرض عن الطلب، وإن عانى الاقتصاد الإسلامي من قصور في العرض الإنتاجي، فسوف يكون في حده الأدنى.

ثالثا: يعتبر الإنفاق الاجتماعي، وتلبية حاجات المعوزين إحدى واجبات الدولة، لذلك لا تلجأ الدولة الإسلامية إلى تخفيض الإعانات الاجتماعية للتقليل من الطلب الكلي، لأن حق الفقراء في الإسلام حق مقدس، ولا يمكن اعتباره أداة من أدوات السياسة المالية.

واستنادا إلى كل ما سبق من التحليل المشفع بالرسم البياني، فإنه يمكن أن نخلص إلى أن نظرية التوزيع الإسلامية تدفع نحو تحقيق التوازن الاقتصادي العام عند مستوى دخل حقيقي مرتفع مقارنة بالمستوى الذي يحققه الاقتصاد الرأسمالي، وما يعزز هذه النتيجة، حقيقة مستخلصة من وحي معاناة الطبقة الفقيرة في الاقتصاد المعاصر تكمن في الفقرات التالية.

إن الإجراءات التصحيحية التي تقتضي إعادة توزيع الدخل في الاقتصاد المعاصر، إنما هي من تشريع القائمين على النظام الرأسمالي، ولا يحظى هذا التشريع بقوة ملزمة، لذلك واجهت هذه السياسة انتقادات شديدة من قبل أغنياء المجتمع الرأسمالي.

ففي الوقت الذي حاولت فيه أمثلية باريتو* إعطاء تسويغ منطقي لتوزيع الدخل على عناصر الإنتاج، تجاهلت أي إجراء من شأنه أن يعمل على تغيير التوزيع القائم، فقد قيل إن أية إعادة توزيع، من شأنها أن تجعل الأغنياء في وضع أسوأ إلى حد ما، ولو كانت تجعل الفقراء في وضع

---

* الطلب الفعال: هو الطلب على السلع والخدمات المعزز بقوة نقدية.

* تمثل أمثلية باريتو نموذجا للفكر الحدي، فأمثلية باريتو تعني توازن الاقتصاد العام أي وصوله نقطة مثلى بعد أن يحقق سلسلة من الشروط الحدية.

أفضل بكثير[1]؛ وبمعنى أقرب: أن أي إجراء يقتضي نقل الدخل من الأغنياء إلى الفقراء من شأنه أن يضر بالأغنياء، حتى لو أن هذا الإجراء يعمل على تحسين المستوى المعيشي للفقراء.

من هنا لم يستطع علماء الاقتصاد القول بأن نمطا من توزيع الدخل إذا كان يتصف بقدر أكبر من العدل هو أفضل من نمط يتصف بقدر أقل من العدل[2]؛ وبذلك لم نجد في النظرية الرأسمالية أي تسويغ لإعادة توزيع الدخل، أو أية دوافع تشجع الأغنياء على تمويل الإعانات الاجتماعية، مما أبقى الأخيرة تحت رحمة دافعي الضرائب.

أما نظرية التوزيع الإسلامية فإنها تكفل للمجتمع إعادة توزيع الدخل، بصرف النظر عن الأحوال الاقتصادية والدورات التجارية، مما يبيح القول بأن الدخل الحقيقي الذي تؤشره نظرية التوزيع الإسلامية مرتفع مقارنة بغيرها، عندما تتساوى الموارد المتاحة.

ثالثا: الاستثمار

تتجلى نظرية التوزيع الإسلامية بوصفها سببا مفسرا للنهي عن الاكتناز ووجوب الزكاة، وذلك لتعلق مصالح الناس في تداول المال المكتنز، وحق المعوزين في أموال الزكاة، كما يبرز دور نظرية التوزيع في أنها تقدم لنا تفسيرا لحكمة التشريع في النهي عن الاكتناز والزكاة هي: أن تعرض المال المكتنز للهلاك -في الدنيا- بفعل الزكاة، وصاحبه يوم الحساب، يدفع الأموال المكتنزة إلى دائرة التداول لتشارك في الفعالية الاقتصادية، ولا يختلف إن تم تداول المال المعد للاكتناز بسلع استهلاكية أو نفقات تحويلية أو سلع رأسمالية، فمآل ذلك كله زيادة الاستثمار.

كما أن الزكاة تعمل على تحفيز المستثمرين، لأنها "تجعل المنظمين والمنتجين يستمرون في الاستثمار حتى ولو حدثت لهم خسارة في الإنتاج ما دامت هذه الخسارة تقل عن نسبة الزكاة المفروضة على أصل الأموال المستثمرة في حالة عدم توظيفها في الإنتاج"[3]؛ وعلى ذلك فإن المستثمر المسلم، يرضى بمعدل ربح أقل نسبيا من نظيره في اقتصاد غير إسلامي.

وتعلية على ذلك فإن نظرية التوزيع تدفع إلى زيادة الاستثمار وخاصة المشاريع الصغيرة، عندما يُعطى الفقير أسباب غناه، كأن يمنح أرضا ليزرعها ويعتاش عليها، وهذا يؤدي إلى زيادة دخول الفقراء بعد توزيع الموارد الاقتصادية العامة، وبعد إعادة توزيع الدخل، ومن ثم زيادة الاستهلاك الكلي، والذي يؤدي بدوره إلى زيادة أكبر في الاستثمار بفعل المعجل أو المسرع[4].

وثمة أسباب أخرى عقيدية تدفع لتوظيف الأموال بقصر النظر عن معدل الربحية، نجدها في الاستثمارات الموقوفة؛ كبناء المساجد، وإنشاء مؤسسات صحية، ودور للعلم وغيرها من الخدمات

---

(1) Stanley, <u>Income Distribution</u>, P499.

(2) Stanley, <u>Income Distribution</u>, P499.

(3) عفر، محمد عبد المنعم، النظام الاقتصادي الإسلامي، دار المجمع العلمي، جدة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ص٣٩.

(4) فكرة المسرع هي أن الاستثمار يتناسب مع حجم التغير في الدخل أو الاستهلاك. وأن زيادة الطلب الاستهلاكي بمقدار معين يترتب عليها زيادة أكبر منها بكثير في الاستثمار. عفر، الاقتصاد الإسلامي، م.س، ص١٥٩. وحيث إن الميل الحدي للاستهلاك مرتفع عند الفقراء، فإن إعادة التوزيع تؤدي إلى زيادة الدخل القومي بسبب زيادة الاستهلاك.

الوقفية التي تخدم فقراء المجتمع المسلم. فالواقف لا يستهدف الربح لذلك يكون قراره الاستثماري غير مرتبط بمعدل الربح المتوقع.

استنادا لما سبق يمكن القول؛ بأن محفزات الاستثمار في اقتصاد إسلامي أقوى منها في اقتصاد غير إسلامي، وحيث هذا فإن مستوى الإنتاج في اقتصاد إسلامي يكون أقرب إلى مستوى التشغيل الكامل عنه في اقتصاد غير إسلامي.

المطلب الثاني: نظرية التوزيع ومستوى الادخار

من نافلة القول أن الأموال المستثمرة في فترة ما، هي أموال مدخرة في فترة سابقة، وأن السلوك الادخاري في النظرية الاقتصادية يعتمد على سعر الفائدة، وحيث إن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد خال من الفائدة، فإن محددات الادخار التي تعتمد عليها النظرية الإسلامية، حتما ستختلف عنها في الاقتصاد الربوي.

ضمن الإطار النظري يمكن القول بأن التوجيهات الشرعية التي تنهى عن الإسراف والتبذير، تعمل على ارتفاع حجم الادخار عند المسلمين، حيث إن ما يفضل عن دخل الغني -بعد استهلاكه المعتدل- يتوزع بين الادخار والإنفاق في سبيل الله.

وبما يتعلق بالجانب التطبيقي، فقد بينت دراسة قام بها الباحثان نديم الحق وميراخور(١)، أن الاقتصاد الخالي من الربا يمكن أن يؤدي في ظروف معينة إلى زيادة معدلات العائد على المدخرات، وبالتالي زيادة المدخرات، حيث تم تحليل هذه الحالة واستخلاص شروط التعاقد لتبيان أن مستويات كل من المدخرات ومعدلات العائد يمكن أن تكون أعلى في النظام الإسلامي عنها في النظام التقليدي.

بين الباحثان أن تحريم الفائدة يدفع لتثمير الأموال على أساس المشاركة في الربح، لأن السلوك الادخاري في اقتصاد يخلو من الربا، يرتبط بعلاقة طردية مع متوسط معدل العائد على الأصول المستثمرة، وبعلاقة سلبية مع درجة المخاطرة المرتبطة بتلك الأصول(٢)، وهذا سيؤدي مآلا إلى استبعاد عنصر الفائدة من جانب التكلفة، وعليه تزيد حصة كل من المدخر والمستثمر من العوائد بعد خصم التكاليف. وحيث كذلك فإن زيادة المدخرات في فترة ما، يعني زيادة الاستثمار في الفترة اللاحقة.

وبذلك يبرز دور نظرية التوزيع الإسلامية في أنها تؤمن حجما مستقرا من المدخرات لأجل استثمارها في الأساليب المشروعة، وذلك لارتباط الادخار بعوامل مستقرة تفوق الاقتصاد

---

(1) Haque, N.U. and Mirakhor, "Optimal Profit-Sharing Contracts and investment in an Interest-Free Islamic Economy", Manuscript, MIF, Washington, 1986, P58.

(٢) نديم الحق وعباس ميراخور، "السلوك الادخاري في نظام اقتصادي خال من الفائدة الثابتة"، ترجمة: قسم النشر في صندوق النقد الدولي، مجلة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م٤، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م، ص٥١.

المعاصر، وبذلك يكون معدل العائد على المدخرات (الأموال المعدة للاستثمار) في اقتصاد إسلامي، أقل من معدل العائد على الاستثمار في اقتصاد غير إسلامي.

ومنطق ذلك: أن معدل العائد على رأس المال في الاقتصاد الربوي، يجب أن يكون أكبر من معدل الفائدة كي يتمكن المقترض من تغطية تكلفة الاقتراض، أما وفقا لنظرية التوزيع الإسلامية؛ فيشترك في العائد كل من المدخر والمستثمر، وحيث كذلك فإن معدل العائد الذي ينظر إليه المدخر والمستثمر في اقتصاد إسلامي، سيكون أقل من معدل العائد الذي ينظر إليه المستثمر في اقتصاد غير إسلامي، مما يدفعك لأن تقول بأن محفزات الاستثمار ودوافعه في اقتصاد إسلامي تفوق غيره، فإذا تساوت الموارد المالية المتاحة أمام المستثمرين المسلمين وغيرهم، فلك أن تجزم بأن حجم الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي أكبر منه في اقتصاد غير إسلامي.

المطلب الثالث: نظرية التوزيع وعرض النقود والطلب عليها

تناقش الدراسة تحت هذا العنوان: عرض النقود، والطلب عليها، وكيفية تأثير نظرية التوزيع على توازن المعادلة النقدية، وأذكر بعجالة أن نظرية التوزيع تحرم الربا، وحيث كذلك فإن المعادلة النقدية في اقتصاد إسلامي حتما تختلف عنها في اقتصاد غير إسلامي؛ فالأول لا يعترف بالفائدة. بينما الثاني: فإنه يعتبر الفائدة المتغير الأساسي في المعادلة النقدية.

الطلب على النقود

تطلب النقود في المجتمع الإسلامي للدوافع التالية:

أولا: المعاملات وتشمل الاستهلاك والإنفاق في سبيل الله، وترتبط هذه الدوافع بالدخل الحقيقي بعلاقة طردية، وبعائد الربح المتوقع بعلاقة عكسية.

ثانيا: للاحتياط[(1)]: ويعتبر هذا الطلب محدودا بحد أعلى لكل فرد مقدار نصاب الزكاة. إذ أن المال الفائض عن المعاملات الجارية إن بلغ النصاب وانقضى على وجوده لدى الفرد عام هجري، وجب على مالكه أداء زكاته. بينما يرى آخرون أن هذا الطلب يمثل نسبة من النقود المحتفظ بها التي تتعدى المتطلب المتوسط من النقود للوفاء بالمعاملات، ويرتبط بعلاقة إيجابية بالدخل وسلبية بمعدل الربح المتوقع[(2)].

ثالثا: الطلب للمضاربة[(3)]: ويرتبط بمعدل عائد الاستثمار سلبيا*، ويعتبر محدودا لمحدودية مجالات المضاربة المباحة بشروطها الشرعية.

---

(1) عفر، الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الكلي، م.س، ص٢٣٩.

(2) الزامل وجيلاني، النظرية الاقتصادية الإسلامية، م.س، ص١٥٢.

(3) عفر، الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الكلي، م.س، ص٢٤٥.

* لا أتفق مع الدكتور عفر على أن طلب النقود لأجل المضاربة -في السوق الإسلامية- ترتبط سلبيا مع معدل عائد الاستثمار، كما بين في ص ٢٥٧ في الشكل البياني رقم (٢٥): توازن سوق النقود في اقتصاد إسلامي. لأن عائد الاستثمار لا يعتبر تكلفة الاحتفاظ بأرصدة المضاربة كالفائدة في التحليل الكلاسيكي، ولأسباب أخرى خارجة عن

رابعا: الطلب على النقود لغرض الوفاء بمعاملات الاستثمار، حيث يرى جيلاني والزامل أن الطلب على النقود لأجل الاستثمار يرتبط بمعدل الربح والدخل بعلاقة إيجابية[1]. ويذكر انهما قد استثنيا الطلب على النقود لأجل المضاربة لأن أثرها في السوق الإسلامية لا يكاد يذكر.

أما الكيفية التي تؤثر فيها نظرية التوزيع في الطلب الكلي على النقود فإنها تكمن بالآتي:

بما أن الطلب النقدي الكلي في اقتصاد إسلامي يشتمل على طلب النقود لأجل الإنفاق في سبيل الله، وحيث إن الطلب لأجل المضاربة ينحصر في حدود ضيقة جدا لاعتبارات شرعية، فإن هذا يجعل الطلب النقدي الكلي في اقتصاد إسلامي أكثر استقرارا مقارنة بالمجتمعات الأخرى.

كما أن نظرية التوزيع توجب الإنفاق في سبيل الله، إلا أنها تمنع المغالاة بالإسراف بكل أشكال الإنفاق لقوله تعالى:﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾[2].

يقول سيد قطب: "إن الآية الكريمة تنهى عن التبذير وتأمر بالتوسط في الإنفاق كافة"[3]. مما يجعل الطلب على النقود لأجل المعاملات مستقرا.

إن نظرية التوزيع إذ تحرم الربا (الفائدة)، فإن الطلب على النقود لأجل الاستثمار يرتبط بالعائد الاستثماري، وهذا يجعل الطلب النقدي مرتبطا بالقاعدة الإنتاجية، مما يؤدي إلى استقرار الأسعار، الذي يعني بنفس الوقت استقرار العملة النقدية.

عرض النقود

يتأثر العرض النقدي في أي اقتصاد بعنصرين رئيسيين هما[4]: القاعدة النقدية، والمضاعف النقدي. وتتكون القاعدة النقدية من جزأين هما: الاحتياطيات النقدية والعملة في التداول.

ويؤثر حجم الائتمان المصرفي على عرض النقود، من خلال المضاعف النقدي الذي يعمل على اشتقاق النقود. إلا أن المحدد الرئيس لكمية عرض النقد في المجتمع هي السلطة النقدية، من خلال قدرتها على التحكم بعرض النقد.

هذا ونال موضوع عرض النقود اهتمام الفقهاء القدامى بشكل واسع[5]، فقد ناقشوا مسألة العرض النقدي في سياق حديثهم عن النقود المغشوشة، وألمحوا إلى بعض من ضوابط عرض النقد، التي تحمي الاقتصاد من التضخم الذي يؤدي إلى خلل في توزيع الحقوق؛ فأقروا بأنه

الصدد، وعليه ترى الدراسة أن هذا الطلب يزيد بزيادة العائد على الاستثمار -وإن كان تأثيره محدودا جدا في الطلب النقدي الكلي للاقتصاد الإسلامي كما بين الدكتور نفسه.

(1) الزامل وجيلاني، النظرية الاقتصادية الإسلامية، م.س، ص١٥٢.

(2) سورة الإسراء، آية ٢٩.

(3) قطب، في ظلال القرآن، م.س، ص٢٢

(4) الزامل والجيلاني، النظرية الاقتصادية الإسلامية، م.س، ص١٥٨. يعبر المضاعف النقدي عن درجة مقدرة النظام المصرفي على اشتقاق النقود.

(5) اهتم حكام المسلمين بالنقود اهتماما بالغا، ويعتبر إصدار النقود من مسؤولية ولي الأمر، وهو مأمور بالمحافظة عليها، أي على قيمتها. أنظر: المصري، الإسلام والنقود، م.س، ص١٤ وما بعدها.

"يكره للإمام ضرب الدراهم المغشوشة... لأن فيه إفسادا للنقود وإضرارا بذوي الحقوق وغلاء الأسعار، وانقطاع الأجلاب وغير ذلك من المفاسد"[1].

غير أن مفهوم النقود المغشوشة يتعدى "النقود المدلسة"، إلى منع السلطان من إصدار كمية كبيرة من النقود بالقدر الذي يجعلها تؤثر على قيمة العملة المتداولة، لأن في هذا ضرر يلحق بالخلق. يقول البهوتي: "ينبغي للإمام أن يضرب لهم فلوسا تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم تسهيلا عليهم وتيسيرا لمعاشهم"[2].

وبإعادة صياغة قول البهوتي بلغة الاقتصاد العصرية؛ فإن على السلطة النقدية أن تقوم بإصدار كمية نقود متوازنة مع الطلب عليها؛ أي أن تكون كمية النقود المتوفرة في الاقتصاد متعادلة مع العرض السلعي. وبهذا الشرط الفقهي يتحقق الاستقرار النقدي.

هنا يتجلى دور نظرية التوزيع في إحراز الاستقرار النقدي إذ يكمن منطقه بالآتي:

تقدم أن المضاعف النقدي هو العامل الثاني الذي يؤثر على كمية النقود المعروضة، ومعلوم أن قدرة المضاعف النقدي على اشتقاق النقود تطرد مع منح القروض، وحيث إن المصارف الإسلامية لا تمنح قروضا ربوية، وإن عملها يرتبط بتمويل أصول عينية، فإن هذا يعني أن قدرة المصارف الإسلامية على اشتقاق النقود أقل* مقاربة بالبنوك الربوية. وهذا من شأنه أن يعين على استقرار الأسعار، ومنها استقرار العملة النقدية.

وما يحسن التذكير به في هذا السياق، أنه كلما افترقت القاعدة النقدية عن المعروض السلعي، كلما اتجه الاقتصاد نحو التضخم الذي يعني بالوجهة الأخرى انخفاض القوة الشرائية للعملة الوطنية.

وهنا يبرز دور نظرية التوزيع الإسلامية في قدرتها على تقليص الفجوة بين المعروض السلعي والمعروض النقدي؛ وذلك من خلال تحريم الربا والاكتناز. وقد توضح أن تحريم الربا يقلص من قدرة المضاعف النقدي على اشتقاق النقود، فيقيد العرض النقدي الذي لا يقابله معروض سلعي.

أما وأن النظرية لا تسمح بالاكتناز؛ فإن حكمته ظاهرة وبينة وهي: منع تعطيل النقود وعدم السماح بحبسها عن الاقتصاد، الأمر الذي يعين السلطة النقدية على تقدير العرض النقدي المتداول، حيث إن رؤوس الأموال النقدية تكون في الفعالية الاقتصادية، وبذلك تزيد فرصة نجاح السلطة النقدية في تقدير العرض النقدي المستهدف**، فتحقق أهدافها بشكل أيسر منه في اقتصاد يبيح الاكتناز.

---

(1) النووي، المجموع على الشرح المهذب، م.س، ج٦، ص١٠.

(2) البهوتي، كشاف القناع، م.س، ج٢، ص٢٣٢.

* تصدق هذه النتيجة كلما اتجهت المصارف الإسلامية إلى تمويل عمليات استثمارية وتخفيض عمليات المرابحة.

** ثمة حقيقة تقتضي الموضوعية ذكرها هي؛ أن تحكم السلطة النقدية الإسلامية بكمية النقد التي بين يدي الناس محدودة، حيث إنه لا يوجد سياسة أو إجراء يغري الناس على الاحتفاظ بالأموال وادخارها، إذا ما أرادت السلطة النقدية أن تنفذ سياسة انكماشية -كما في التقليدية إذ ترفع سعر الفائدة- مما يجعل السياسة النقدية الإسلامية ينحصر تطبيقها على المصارف الإسلامية.

وعلى ذلك فإن تحرير المكتنزات بشكل مفاجئ يقلل من فعالية السياسة النقدية، ويعرض الاقتصاد لموجة تضخمية، وقد تخوف فريدمان للسبب نفسه وعبر عن تحرير المكتنزات "بهجمات السحب"، ولأجل تجنب تبعات الاكتناز فإنه يرى: "ضرورة انتهاج ترتيبات مؤسسية من شأنها أن تمنع هجمات السحب من البنوك وبالتالي تمنع الأزمات المصرفية"(١).

وثمة وجه آخر يفرق بين السياسة النقدية في الاقتصاديات المعاصرة، وما يقابلها في الاقتصاد الإسلامي هو: أن الاقتصاد المعاصر يسمح بتمويل عجز الموازنة العامة من خلال الإصدار النقدي؛ أي من خلال طبع مزيد من النقود، دون أن تتقابل بأصول إنتاجية أو قيمة مضافة.

غير أن هذه السياسة تخالف مقتضى نظرية التوزيع التي غايتها العدل، لما يلحق الناس من ضرر بالغ، فتفسد معاملاتهم، ويعم الخلف والنزاع، ويعاد توزيع الثروة والدخل على أسس غير موضوعية، ومفاسد أخرى.

هذا وتشهد الأزمة المالية التي تعصف بالاقتصاد العالمي في هذا الوقت، على مساوئ هذه السياسة، إذ أن الولايات المتحدة قامت غير مرة بإصدار كميات كبيرة من الورق الأخضر (الدولار) دون أن تقابله بغطاء مكافئ؛ وبالرغم من المساوئ التي تبعت هذه السياسة، إلا أن البنك الفيدرالي الأمريكي قام مؤخرا بحقن الاقتصاد بمئات المليارات من الدولارات، في محاولة لاحتواء الأزمة المالية الحالية*؛ غير أن خطة الإنقاذ هذه لم تكن إلا دعما للبنوك الدائنة، الأمر الذي يؤدي إلى أن يزيد الرأسماليين غنى ويزيد المدينين مديونية وفقرا.

---

(1) Fisher, Irving, 100% Money, New haven, Connecticut, City Printing, 1945.

* وسائل الإعلام، تقارير إخبارية، ٢٠٠٨م.

المبحث الرابع
تطبيقات نظرية التوزيع من التاريخ الإسلامي

بسبب أن النماذج التطبيقية التوزيعية المستمدة من التاريخ الإسلامي، لا يمكن حصرها في دراسة واحدة، وجهت الدراسة اهتمامها لاختيار نماذج من تراث المسلمين في الاقتصاد تبرز فيها بجلاء أسس التوزيع الإسلامية، وذلك لاستكمال التأصيل العلمي لهذه النظرية، فالوقائع المستمدة من التاريخ الإسلامي ذات العلاقة بالتوزيع التي حدثت في عصر الرسول ﷺ وبعده، بمثابة تطبيق لنظرية التوزيع الإسلامية، كما أن هذه النماذج يحتج بها لمواجهة الاقتصاد المعاصر (الرأسمالي) الذي يدعي الصلاح والديمومة، وتاليا أهم التطبيقات لنظرية التوزيع.

المطلب الأول: الحمى (وجوبا أو تحريما)

يعتبر الحمى أحد صور أدوات السياسة الاقتصادية الزراعية في الإسلام، وهو إجراء ينصب على الأرض من حيث ملكيتها والانتفاع بها[1].

والحمى الواجب يقتصر على الدولة وخارج عن اختصاص الأفراد، لقول رسول الله ﷺ، "**لا حمى إلا لله ورسوله**"[2]، "فالحمى الجائز عند الأئمة الأربعة؛ أن يكون لمصلحة المسلمين؛ كأن يكون لخيل الغازية أو لنعم الصدقة حتى توزع، أو للنعم الضائعة التي يقوم عليها الإمام، أو لضعاف المسلمين"[3].

الحكمة التشريعية من الحمى جوازا ونهيا

الحمى تشريع اقتصادي مستمد من السنة النبوية المطهرة ينظم جانبا من جوانب الملكية العامة، والحمى تنظيم يتميز بتوظيفه بدرجة من الخصوصية لصالح الضعفاء وذلك واضح في وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعامله: "أدخل رب الصريمة ورب الغنيمة وإياي ونعم ابن عوف ونعم ابن عفان فإنهما إن تهلك ماشيتهما يرجعا إلى نخل وزرع وإن رب الصريمة ورب الغنيمة إن تهلك ماشيتهما يأتني ببنية فيقول يا أمير المؤمنين؟ أفتاركهم أنا"[4].

---

(1) العوضي، النظام الاقتصادي في الإسلام، م.س، ص٩٣.

(2) سبق تخريجه.

(3) المطيعي، محمد نجيب، تكملة المجموع، مطبعة زكريا يوسف، القاهرة، د.ت، ج١٤، ص٤٨٦. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج٤، ص٦٢.

(4) الشافعي، الأم. م.س، ١١١٣/٣. رب الصريمة: صاحب القطيعة القليلة من الإبل. ورب الغنيمة: صاحب الغنم القليلة. وإياي ونعم: أحذرك تحذيرا بالغا أن تتركها تستوعب المرعى فلا يبقى متسع لصاحب الصريمة والغنيمة.

ثمة نتيجة مدركة في وصية أمير المؤمنين تجليها نظرية التوزيع الإسلامية تكمن بالآتي:

معلوم أن الحمى يقع على أرض مباحة أي على ملك عام، وخلصنا سابقا إلى أن جميع أفراد المجتمع يملكون حق الانتفاع بهذه الملكية، والسؤال هنا لماذا منع أمير المؤمنين كل من عثمان وابن عوف من حق الانتفاع بالمرعى بالرغم من أن المرعى ملك مباح؟

الجواب: إن اقتصار النفع على الفقراء في أرض الحمى تعني بالضرورة أن ولي الأمر اعتبر أن الحاجة هي الأساس الحقوقي الذي يسوغ الانتفاع بالأرض المباحة المحمية، فصاحب الأغنام القليلة استحق الانتفاع بمراعي الحمى لحاجته، ومُنع كل من عثمان وابن عوف -رضي الله عنهما- من الانتفاع بتلك المراعي، لعدم وجود الأساس الحقوقي عندهما وهو الحاجة.

تأسيسا على ما سبق فإن الدراسة ترى أن من مسؤولية ولي الأمر أن ينظم طرق استغلال أرض الموات، بما يخدم مصالح الفقراء وبما يحقق التوازن الاجتماعي بين أفراد المجتمع، فيسمح لمن لا يملك أن ينتفع بالأرض المباحة -التي تقبل الاستئثار بالقدر الذي يستطيعه، ويمنع من يملك من الانتفاع بذات الملكية، قياسا على منع الخليفة كل من عثمان وعبد الرحمن من الانتفاع بالمرعى المباح.

إن تنظيم الحمى على نحو يخدم الضعفاء خاصة ومصالح المسلمين عامة، يحقق جملة من الفوائد تتلخص بالآتي:

١. يعمل الحمى على دعم الثروة الحيوانية، ويؤدي إلى تكثير الخير وعمومه على المجتمع بأكمله، وبذلك تتحقق العدالة الاجتماعية المدعمة بالخير الاقتصادي.
٢. لا يقتصر الحمى العام على توفير الكلأ للفقراء، بل يتعداه إلى حمى الأرض لأجل إنشاء مشاريع تخدم الفقراء، استنادا إلى قول عمر رضي الله عنه في أن الحديث عام ويشمل المنافع المشتركة. "وليس لولي الأمر أن يأخذ منهم عوضا عن مراعي الحمى، لعموم حديث "**المسلمون شركاء في ثلاث في الكلأ والماء والنار**"[1].
٣. يعمل على زيادة دخل الفقراء من خلال توفير السلع التي يحتاجونها. فالفقير إن لم يكن باستطاعته تلبية حاجاته الضرورية، فإن هذا سيؤدي إلى انخفاض إنتاجيته ومن ثم انخفاض دخله.
٤. لا يقتصر الحمى على تلبية الحاجات الاقتصادية للضعفاء، وإنما يشمل إقامة مرافق صحية، توفر كل ما يلزم للعناية بالضعفاء.
٥. للحمى دور كبير في دفع التنمية وتحقيق التوازن بين أفراد المجتمع، ويظهر ذلك جليا في سياسة عمر رضي الله عنه حيث قصر الانتفاع بأرض الحمى على فقراء المسلمين، ومنَعها على أغنيائهم.

---

[1] سبق تخريجه.

٦. تخصيص الموارد العامة على نحو يلبي الحاجات الحقيقية للمجتمع، فقد أبرزت دراسات تطبيقية حديثة أن تقسيم الأراضي الزراعية إلى وحدات صغيرة يؤدي إلى زيادة الإنتاجية*.

أما الحمى الذي تمنعه نظرية التوزيع الإسلامية فهو الحمى الخاص؛ لأنه ضرب من أكل الأموال بالباطل، فالسيطرة على الأراضي بالقوة -سواء أكانت في الملك الخاص أم العام- تعتبر بحسب النظرية غصبا، وتحسب الدراسة أن الحمى الخاص يُلحق بالمجتمع الأضرار التالية:

١. الحمى الخاص يجعل الأقلية تستأثر بخيرات المجتمع.

٢. شرعنة النظام الرأسمالي للحمى الذاتي، والسماح باستئثار الخاصة بخيرات المجتمع إعمالا لمبدأ الحرية الاقتصادية، فتح الباب على مصرعيه لتشريع الحمى المنظم الذي قادته وتقوده الدول الكبرى، إذ يهدف إلى السيطرة على الموارد الطبيعية في الدول الأضعف عسكريا.

وبالرغم من أن مبدأ السيطرة بالقوة مرفوض ومذموم علنيا، إلا أنه هو المعمول به في الواقع التطبيقي، والتاريخ الاقتصادي يسجل لنا رأي الفيلسوف هوبس قوله(١): بأن القوة لها ما يبررها اجتماعيا، فالتوزيع حسب رغبة صاحب القوة في رأيه قد يكون هو سبيل الوصول إلى السلام الاجتماعي. كما يعتبر نظام الإقطاع وحقبة الاستعمار أمثلة جلية على الحمى المنظم، ولا يخفى على أحد الآثار المدمرة التي أحدثها الاستعمار بما فيها الآثار الاقتصادية، ولا يتسع المجال لمناقشتها، ويكفي أن نذكر بحرمان المسلمين من خيرات بلادهم وثرواتهم بالقوة العسكرية**.

المطلب الثاني: نماذج للتوزيع في عهد عمر بن الخطاب

مجتمع الدولة الإسلامية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، مجتمع نبتت فيه سياسات وأسس اقتصادية وتوزيعية، ونضج من خلالها مجتمع الرخاء والرفاهية، وضُمن فيه إحراز مصالح العامة، فقد كشفت لنا سيرة الفاروق عن سياسات توزيعية تمثل جانبا من جوانب النظرية المنشودة تُلخص بعجالة بما يلي:

* أظهر تقرير صادر عن لجنة الأمن الغذائي في مؤتمرها السنوي، أن الذين يعانون من سوء التغذية ازدادوا ٧٥ مليون شخص بسبب الأزمة المالية، وكانت إحدى توصياته أن هناك حاجة ملحة تستدعي تقسيم الأراضي الزراعية إلى مزارع صغيرة تعطى لصغار المزارعين، للحد من أثر الأزمة المالية. وسائل الإعلام، كانون الأول، ٢٠٠٩م.

(١) الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، م.س، ص٨.

** ربما تصيب القارئ الدهشة عندما يعلم أن العرب في الجاهلية كانوا يحددون الأرض التي تدخل في حماهم بصوت كلب أي: أينما يصل صوت الكلب يكون في حمى الحامي. أما الآن فلا عجب أن الحمى يحدد بصوت الطائرات العسكرية والقنابل. فأينما وصلت فهي في حماهم!

أولا: اعتبار الحاجة أساسا للتوزيع يسبق أساس "السبق" إلى الإسلام

أشتهر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يخص السابقة للإسلام بالعطايا[1]، إلا أن ما يجب مناقشته في هذا السياق، هو أن الفاروق كان يخص السابقة في الإسلام إذا ما استووا بالحاجة، أما إن كان هناك من هم أشد حاجة منهم، فإن الفاروق يفضل الأولين على الآخرين.

وتستدعي الدراسة عدي بن حاتم شاهدا على قسمة الفاروق، فقد جاء في مسند أحمد "أن عدي بن حاتم قال: أتيت عمر رضي الله عنه في أناس من قومي، فجعل يفرض للرجل من طيئ في ألفين ويعرض عني. قال فاستقبلته فأعرض عني ثم أتيته من حيال وجهه فأعرض عني، فقلت يا أمير المؤمنين أتعرفني؟ قال فضحك حتى استلقى لقفاه ثم قال: نعم والله إني أعرفك آمنت إذ كفروا وأقبلت إذ أدبروا ووفيت إذ غدروا... ثم قال إنما فرضت لقوم أجحفت بهم الفاقة"[2].

ومما يستدل به لذات المسألة: أي أن الفاروق جعل الحاجة أساسا لاستحقاق الدخل، ليس فقط دون النظر إلى سبقه للإسلام، بل دون النظر إلى ديانته، ما ذكره أبو عبيد: أن عمر رضي الله عنه رأى شيخا يتكفف الناس فسأله: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال يهودي، فسأله: وما ألجأك إلى هذا؟ قال الجزية والحاجة والسن، فأمر عمر أن تطرح جزيته وأن يعان... وقال لخازن المال: أنظر إلى هذا وضربائه فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم[3].

ثانيا: وقف أرض السواد

يعتبر وقف أرض السواد من أشهر النماذج التطبيقية المستمدة من التاريخ الإسلامي، التي تعمل على توزيع الثروة بين أفراد المجتمع من الجيل الحاضر والأجيال القادمة.

يقول عمر رضي الله عنه "وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين؛ المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم... أرأيتم هذه الثغور؟ لا بد لها من رجال يلزمونها.. فمن يعطي هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعلوج؟"[4].

فنظر الفاروق أمرا يكفل فيه انتقال النفع عبر الزمن، فنظر إلى الأجيال القادمة والذراري، نظر إلى الأرامل والمقاتلة... وماذا يبقي لهم وقد فتحت أرض كسرى؟

ثمة مؤيدات اقتصادية تقف إلى جانب الرأي العمري، فجعل الأرض غنيمة للمقاتلة يؤدي إلى أضرار اقتصادية واجتماعية تتلخص بما يلي:

١. تقسيم الأرض على الفاتحين يعني تكديس الثروة بأيديهم.

٢. اختصاص المقاتل بالأرض تجعله منشغلا بالزراعة عن الجهاد.

---

(١) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٣٣٥.

(٢) ابن حنبل، مسند أحمد، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب مسند عمر بن الخطاب، ٤٥/١. يقول شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح.

(٣) أبو عبيد، الأموال، م.س، ص٣١٤.

(٤) أبو يوسف، الخراج، م.س، ص٢٤-٢٥.

٣. المقاتل لم يعتد العمل الزراعي، فإما أن يعطل الأرض، وهذا لا يسلم وفقا للتشريعات، وإما أن يعمل بالأرض بإنتاجية متدنية وهذا يضعف الإنتاج الزراعي.

ويتجلى بعد هذه النقول المنطق التشريعي المفسر لسياسة عمر وهو، أن وقف أرض السواد، إنما سببه ثبوت حق المعوزين بما أفاء الله على المسلمين من الأرضين، لتكون غنيمة للفقراء والأرامل، ينتفعوا بها وذراريهم على مدى غير متناه. الأمر الذي يحقق الأمن والطمأنينة للمسلمين؛ فلا يخافون الفقر الحالي، ولا يخافون توريثه لأبنائهم.

يقول تعالى:﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾[1].

وفي سورة الإسراء يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾[2].

ولكن ما علاقة قوله تعالى في الآيتين الكريمتين بوقف الأرضين؟ الإجابة تكمن في الآتي:

بوقف عمر رضي الله عنه الأرضين، فإنه يضمن للآباء خراجا من الأرض الوقفية، وحيث هذا فلن يخافوا من الفقر الحالي كما في الآية الأولى. ويضمن كذلك خراجا لأبنائهم وعلى ذلك لن يخافوا الفقر في المستقبل كما في الآية الثانية. وبذلك أقام عمر سياسة توزيعية أخذت بعدا زمنيا مفتوحا؛ لتطمئن المحتاج ومن يخشى الإملاق، وتعمل على تفتيت الثروة.

هنا يبرز دور نظرية التوزيع الإسلامية في معالجة مشكلة الفقر، من خلال عدة سياسات وقواعد توزيعية؛ فتأسيسا على سياسة عمر رضي الله عنه في وقف أرض السواد، فإن القاعدة التوزيعية التي يمكن استنباطها هي: الفقير يغنم بلا مغرم.

وبذلك فإن نظرية التوزيع تتبوأ دورا هاما في تحسين المستوى المعيشي للفقراء، من خلال توفير فرص متكافئة للانتفاع بالسلع العامة، وتوزيع موارد المجتمع بعدالة. ومن خلال كفاية من هم دون الكفاية؛ هذا ما تناولته الدراسة في آخر مطافاتها، وذلك من خلال اقتراح جملة من السياسات الاقتصادية تحسب الدراسة أنها تعمل على التخفيف من الفقر الموروث، وتحسين المستوى المعيشي لذوي الدخول المتدنية. فإلى حيث ذكرت.

---

[1] سورة الأنعام، آية ١٥١.

[2] سورة الإسراء، آية٣١.

المبحث الخامس
سياسات اقتصادية في ضوء نظرية التوزيع الإسلامية

لا خلاف أن النفع البشري هو الموجه الأساس للأنظمة المختلفة وإن اختلف مفهوم النفع بينها، وحيث كذلك فإن "تحديد ما هو نافع للبشر؛ هو الأساس الذي لا يُستغنى عنه لصياغة أية اقتراحات إسلامية عملية في المجالين الاجتماعي والاقتصادي"[١].

تكرر القول أن سياسة الدولة منوطة بمصلحة الرعية، وأنه واقع عليها دور كفائي تجاه رعاياها، غير أن هذا الدور لا يقتصر على تأمين الكفاية الاقتصادية للمجتمع وسد الحاجات الأساسية فقط، بل يتعداه إلى العمل على تحسين مستوى الرفاه الاقتصادي لجميع أفراد المجتمع، بما تقضي به نظرية التوزيع الإسلامية.

وحيث ذلك تقترح الدراسة جملة من السياسات الاقتصادية الشرعية الكفيلة بتحسين المستوى المعيشي لأفراد المجتمع، مستمدة من نظرية التوزيع الإسلامية، وتفصيله في المطالب اللاحقة.

المطلب الأول: تأمين العرض اللازم من السلع العامة

إن أول سياسة توزيعية يمكن أن نعقلها من حديث رسول الله ﷺ في المشتركات هي: توفير المنافع العامة الضرورية للمجتمع؛ كالماء، والنار -الكهرباء في وقتنا الحاضر- وذلك لاعتبارات كثيرة أذكر أهمها: أن هذه السلع ضرورية ولا يمكن أن يستقيم العيش بدونها، وقد أجمع الفقهاء على أن هذه الحاجات تعتبر من الأساسيات التي لا بد من توفرها لقوامة العيش.

يقول الإمام الشيباني: "إن الله خلق أولاد آدم خلقا لا يقوم أبدانهم إلا بأربعة أشياء: الطعام والشراب واللباس والسكن"[٢]. لأجل ذلك فإنه يجب على الدولة أن تضمن كفاية المجتمع من الماء والكهرباء*. ولكن كيف يُنجز ذلك؟ تتولى نظرية التوزيع اقتراح الكيفية فتكون على النحو الآتي:

أولا: الماء

كان رسول الله ﷺ -بوصفه ولي أمر الدولة- حريصا على تأمين العرض الكافي من الماء بما يسد حاجة المجتمع، وقد "نهى الرسول ﷺ **عن بيع فضل الماء**"[٣]، وأطلق عدة أحاديث تحث على سبل الماء لأجل التوسعة على المسلمين، وكان المسلمون يلبون احتياجاتهم من المياه السطحية، وفقا للقاعدة التشريعية التي تقول: من سبق إلى مباح فقد ملكه، إذ أن العرض المائي - وقتئذ- كان يفي بحاجات المجتمع.

---

(١) الزرقا، "صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية المستهلك"، م.س، ص١٦٥.

(٢) الشيباني، محمد بن الحسن، الكسب في الرزق المستطاب، مكتبة عبد الهادي، دمشق، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص٧٤.

* في بداية عهد الدولة الإسلامية لم يكن لديها الموارد المالية كي توفر (المشتركات) والمنافع العامة الضرورية، لذلك كان ﷺ يحث أغنياء المسلمين على القيام بهذه المهمة.

(٣) سنن ابي داود، م.س، ٢٧٨/٣. حديث صحيح.

ونظرا لتطور أسلوب المعاش، وتغير الأحوال والعصور، وتزايد عدد الخلق، فإن عرض المياه المباحة لم يعد يكفي حاجات المجتمع، فيما يتطلب الحصول على المياه من المصادر الأخرى نفقات ضخمة، وحيث إنه أصبح للدولة موارد مالية تمكنها من تلبية الحاجات العامة الضرورية، فإن الدراسة ترى:

أن تقوم الدولة باستخراج المياه من المصادر المختلفة، وأن تتحمل كافة النفقات المتعلقة بهذه الوظيفة، على أن تقوم بما يلي:

أ. توزيع المياه على المواطنين مجانا، عندما تتوفر لدى الدولة موارد تسمح بتغطية النفقات المتعلقة بتأمين العرض اللازم من المياه.

ب. أن تسعر المياه بسعر التكلفة فقط، على أن يُعفى الفقراء من ذلك، عندما تعجز موارد الدولة عن تغطية تكاليف إنتاج المياه.

ت. أن تقوم إدارة المياه بتحديد كمية معينة من الماء لكل مسكن، على أن يرتفع سعر وحدة المياه مع كل زيادة عن الكمية المجانية، أو الكمية الموزعة بسعر التكلفة، وذلك لأجل ضبط الاستهلاك المائي، والحد من الإسراف.

أما وإن عجزت الدولة عن تلبية حاجة المجتمع من المياه بمواردها المالية، فإن لها أن توكل القطاع الخاص لأداء هذه الوظيفة، على أن تحدد أسعارا تفاضلية.

وتقترح الدراسة أن يتحمل الأفراد الذين يستهلكون المياه في غير الحاجات الاعتيادية – كالمسابح وسقي حديقة المنزل وغيرها– أسعارا مرتفعة، على أن يتحول العائد المتحصل من بيع المياه لهذه الشريحة لدعم ميزانية المياه، فتقوم الدولة بتأمين العرض اللازم من المياه للفقراء بسعر التكلفة.

وفيما يتعلق بالمياه الجوفية وطرق استغلالها، فإن الدراسة تقترح أن تخضع المياه المستنبطة في الأرض المملوكة للشروط التالية:

١. أن يستأذن ولي الأمر لاستنباط المياه في الأرض المملوكة، وذلك خوفا من الخلف والنزاع، فلا يسلم حفر آبار ارتوازية –لأسباب فنية– في أماكن متقاربة، فيقوم ولي الأمر بمنح تراخيص تنظم هذا العمل بما يحقق الكفاءة الفنية.

٢. تمشيا مع قاعدة التقابل في الحقوق والالتزامات، تقترح الدراسة أن يشترك في نفقة استخراج المياه الجوفية، أصحاب الأراضي المتجاورة، ومن ثم ينتفع أصحاب المياه لسقي المزارع والدواب، كل بحسب مساهمته في النفقة.

٣. إذا تعذرت الشراكة في نفقة استنباط المياه، يقوم مالك الأرض بتحمل النفقة بمفرده، على أن يبيع الماء المستنبط بسعر يحدده ولي الأمر، وفي ذلك تشجيع على استغلال الموارد المائية.

٤. يمنح مستنبط المياه الحق في بيع المياه مدة معينة (فترة استرداد تكلفة الإنشاء فقط)، وبعد أن يطفئ مصاريف تأسيس البئر، يبذل الفاضل عن حاجته من الماء لمن يطلبه دون عوض، لأن

الماء في البئر متجدد غير منقطع، فلا تزيد تكلفة المياه ببذل الفاضل منها، وفي ذلك تبلغ المنفعة الاجتماعية من استخدام المياه الدرجة القصوى*.

٥. إذا أراد أن يستنبط المياه الجوفية في أرضه لأجل البيع، فلا يمنع من بيعها بسعر يحدده الإمام، ويلتزم بدفع أجرة للدولة بقدر ما يراه الإمام نافعا للمسلمين، على أن تنفق في مصالح العامة، وتقترح الدراسة أن تصرف في دعم ميزانية المياه.

ثانيا: النار (الكهرباء)

تعتبر الكهرباء من المشتركات العامة، التي يشترك فيها أفراد المجتمع بالسوية، قياسا على النار في حديث "**المسلمون شركاء في ثلاث..**"، حيث إن الدراسة رجحت أن المراد بالنار هو الإنارة والاستضاءة**؛ فإنها ترى أن تقوم الدولة بتأمين الحد الكافي من الكهرباء لجميع أفراد المجتمع دون مقابل، فإن لم تقدر الدولة على تغطية تكاليف الإنتاج، تقوم بتحميل المستهلك التكلفة فقط، وتعتمد سياسة التسعيرة التصاعدية، على أن يعفى الفقير من ذلك.

أما الطاقة الحرارية التي مصدرها النفط، فقد اتفق العلماء على أن المعادن في باطن الأرض ملك لعامة المسلمين، سواء وجد في ملك خاص أم عام، وعلى ذلك فتأمين العرض اللازم من الطاقة الحرارية التي مصدرها النفط، يصبح واجبا على الدولة إذا ما توفرت الموارد والإمكانيات المالية لديها، وفي حال عدم توفر الموارد الكافية التي تمكن الدولة من توفير هذه السلعة، تقوم الدولة بعرضها على المواطنين بأسعار متمايزة، لصالح أصحاب الدخول المتدنية.

ولا يقتصر العرض العام على هاتين السلعتين، بل يتعداه إلى كل ما هو ضروري، "فكل ما كان مثل هذه الموارد ضروريا للمجتمع يجب أن تشرف الدولة على استثماره وتوزيعه على الجمهور[١]، كما أن العرض العام يجب أن يشمل السلع الحاجية التي تتلازم مع السلع الضرورية.

يقول الشاطبي: إن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات[٢]؛ أي ألا يقتصر دور ولي الأمر في كفاية المجتمع على الضروريات إن أراد تمام النفع للمسلمين، بل يتجاوزه إلى تأمين كل ما هو مكمل أو متمم لتيسير الإنتفاع بالضروري.

---

* إذا احتاج استخراج المياه من البئر إلى مضخات، فإن تكلفة الوحدة الواحدة من المياه سترتفع، فضخ المياه يستهلك طاقة، وعليه يتحمل طالبو الماء تكلفة ضخ المياه التي يحتاجونها.

** كانت النار في عهد التشريع محصورة في حدود الملكية الخاصة، وقد أجمع الفقهاء على أنه يمنع على من أضرم نارا من حطب مباح، أن يحجزها عن الآخرين، فإذا منع الفقهاء أن يحجز الأفراد النار عن بعضهم البعض، فإن الأولى أن لا تحجزها الدولة عن رعاياها.

(١) السباعي، اشتراكية الإسلام، م.س، ص٨٣. تكتفي الدراسة بمناقشة السلعتين النار والماء، التي تتعلق بعناصر نظرية التوزيع، فيما يتعين على الدولة أن تؤمن السلع العامة الأخرى إذا ما اتحدت مع المنافع الثلاث في العلة، وبما يتناسب مع الوضع الاقتصادي للدولة.

(٢) الشاطبي، الموافقات، م.س، ج٢، ص٢٣.

المطلب الثاني: توزيع أرض الموات

بينت الدراسة جملة من الاستفادات التي يجنيها الاقتصاد عبر إحياء أرض الموات، وأوضحت غير مرة، أن من وظائف الدولة جبر الدخول إلى الكفاية، حيث تنجز هذه الوظيفة بطريقتين هما: أن تخصص لهم الدولة نفقات دورية لتلبية حاجاتهم، أو أن تمكن لهم أسباب العيش الكريم.

يقول القرضاوي: "إنما وظيفتها الصحيحة (الدولة) تمكين الفقير من إغناء نفسه بنفسه، بحيث يكون له دخل ثابت يغنيه عن طلب المساعدة من غيره ولو كان هذا الغير هو الدولة، ويستأنف قوله نقلاً عن الإمام النووي: وإن كان من أهل الضياع (المزارع) يُعطى ما يشتري به ضيعة أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام"[١].

واستنادا إلى هذه النقول وما سلف من الأدلة، فإن الوسائل المتاحة أمام الدولة الإسلامية التي تضمن مصالح أفراد المجتمع، واسعة ومتعددة مقارنة بغيرها، وتوزيع أرض الموات أحد هذه الوسائل التي تمكن المعوز القوي من أسباب تكسبه، وبنفس الوقت تخفف من العبء الواقع على الإنفاق العام، وتزيد من العرض الكلي للسلع والخدمات.

وحيث إن توزيع الأرض المباحة لا يتم إلا بالإحياء أو الإقطاع، وحيث إن العمل هو الأساس الحقوقي المسوغ لاستحقاق الأرض المباحة، تقترح الدراسة ما يلي:

١. أن يسمح ولي الأمر بالإحياء للمعوزين الأقوياء، فيقوموا بزراعتها إن كانوا من أهل الضياع.
٢. أن يقطع ولي الأمر للمعوزين غير المؤهلين للالتحاق بسوق العمل بسبب عجز جزئي، أرضا عامرة –مشجرة– ليعتنوا بها ويكتفوا من غلتها.
٣. ألا يحابي ولي الأمر أحدا في إحياء أو إقطاع بغير مبرر شرعي.

ويثار تساؤل هنا: لمن يأذن ولي الأمر بالإحياء عندما تكون الأرض الميتة محل نزاع بين صاحب رأس المال وصاحب اليد العاملة؟

تتبنى الدراسة الرؤية التالية إجابة عن التساؤل:

أولا: لأجل أن توزع أرض الموات بعدالة، على ولي الأمر أن ينظر إلى مصلحة الجماعة ومصلحة الأفراد فيقوم بما يلي:

- الموازنة في توزيع أرض الموات بين عنصر العمل وعنصر رأس المال.
- الموازنة بين المنافع والمفاسد التي تتمخض عن تكثيف استخدام عنصر رأس المال مقارنة بعنصر العمل في أعمال الإحياء.
- حيثما تترجح كلية المنفعة فعل، فإن كان صلاح المسلمين في استخدام عنصر العمل، قدمه ولي الأمر على رأس المال بشروط الإحياء الفرديسة، وإن رأى أن مصلحة

---

[١] القرضاوي، فقه الزكاة، م.س، ج٤، ص٢٢٨.

المسلمين تكمن في استخدام رأس المال لأجل تكثير الإنتاج الزراعي فعل، بشروط إحياء تضمن للجماعة حقها.

ثانيا: استرجاع الأرضين المحتجزة ليعاد توزيعها، فعلى ولي الأمر التأكد من فعالية استخدام الأرض، فإذا ما احتجزت وتعطلت واندرست فرجعت مواتا، عادت إلى الملك المباح، ليصار إلى توزيعها من جديد.

وحيث إن الفرص المتاحة أمام الأفراد لأجل استغلال الثروة الطبيعية متكافئة، فإن غير مسألة تتطلب الإجابة والتفسير ونكتفي بمسألتين هما:

المسألة الأولى: كيف تُوزع أرض موات إن تنازع رجلان على إحياء أرض في موضع واحد؟

المسألة الثانية: كيف تُوزع الأرض بين رجلين أحدهما يملك يديه العاملتين، وآخر يملك الآلة؟

وإذ أن القيمة المحورية لنظرية التوزيع الإسلامية مستمدة من غاية النظرية وهي: العدالة التوزيعية، فإن النظرية تجيب عن المسألتين بأن تتخذ القسمة الشكل الآتي:

في المسألة الأولى:

١. على ولي الأمر النظر إلى حاجة الرجلين.
٢. أن يأذن ولي الأمر بالإحياء للعامل الأكثر حاجة للرزق، لأن الرجلين لا يتنافسان على أرض واحدة إلا لأفضلية فيها؛ في الاستواء أوفي نوع التربة أو في أية ميزة أخرى. وحيث إنها (الأرض) كذلك فالرجل الأكثر حاجة يراد له انتفاع متعجل وأيسر.
٣. يُسمح للشخص الأقل حاجة وإلحاحا لمورد يتكسب منه، ما يلي تلك الأرض بالأفضلية.

في المسألة الثانية:

٤. أن يتولى ولي الأمر فض النزاع بين مالك اليد العاملة ومالك الآلة.
٥. أن يرفق بصاحب اليد العاملة وحاجته إلى العمل، ويأذن له بتخير الأفضل والأيسر من الأرض، فينتفع من غلتها.
٦. أن يأذن لصاحب الآلة بإحياء الأبعد والأعور من أرض الموات، فآلته تعينه على تذليل الوعر والوصول للبعيد، فينتفع لخاصته وينفع المجتمع باستغلال أوسع للأرض والزرع.

وتحسب الدراسة أن هذه القسمة تحقق العدالة الاجتماعية إلى جانب الكفاءة الاقتصادية، والله ورسوله أعلم.

المطلب الثالث: خطة اقتصادية لتأمين مساكن للفقراء

يمثل أصحاب الدخول المتدنية شريحة واسعة في المجتمع، إذ يعيشون وسط مستوى اقتصادي متدن، بينما تعيش في المقابل شريحة ضيقة في مستوى الغنى الفاحش؛ حيث القصور الفارهة والسيارات الفخمة، والإنفاق البذخي والترفي، والغلو في التبذير.

إن هذه القسمة تطلق عليها النظرية (القسمة الضيزى) في أدق معانيها. لاستنادها إلى أسس تنقض غاية النظرية التي هي العدل، فهذه الأموال المتحجرة بأواني ذهبية وتماثيل وحدائق معلقة؛ هي أموال عامة الناس؛ تحولت إلى حجارة محجوبة عن التداول. وقد أنذر رسول الله ﷺ من علا بيته قبة من لبن بأن تهدم فوقه يوم القيامة! فقد جاء في مسند أحمد: "عن أنس قال مررت مع النبي ﷺ في طريق من طرق المدينة فرأى قبة من لبن فقال لمن هذه فقلت لفلان. فقال أما إن كان بناء، هُدَ على صاحبه يوم القيامة إلا ما كان في مسجد"[1].

وتحسب الدراسة أن الإنفاق الترفي ضرب من أكل المال بالباطل.

وهنا قد يُثار انتقاد بأن هذا تكلف في تأويل النص!

والحق أقول أن هذا التأويل قد أقض مضجعي، وعكفت أبحث عن تأصيل أستند إليه يعزز رؤيتي، إلى أن وجدت ضالتي في كتاب "الفلاكة والمفلكون"؛ حيث قال فيه الدلجي: "إن من حق المحروم أن يرى النعم التي بأيدي الناس مغصوبة، والمالك المستحق يطالب باسترداد ماله من أيدي الغاصبين"[2]، كما وقعت عيني على قول يسند التأويل من جانب آخر؛ يقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "ما جاع فقير إلا بما شبع غني"[3]، وزيادة في التدليل؛ ما أثر عن السلف الصالح قولهم: "ما من مسرف إلا وبجواره حق مضيع"[4].

وتأسيسا على ما تقدم، فإن النظرية لا تسمح بالإنفاق الترفي، وتقرر القاعدة التالية: لا غنى مع وجود الفقر، ومنطق التشريع المفسر لهذه القاعدة يكمن في الآتي:

حيث تقرر أن المال مال الله وأن للجماعة حق في هذا المال؛ وحيث يُحجر على السفيه لعلة تضييع المال على الأقارب وعلى المجتمع؛ فإنه يُمنع الإنفاق الترفي قياسا على الحجر على السفيه -لاتحاد العلة- وذلك لأن إنفاق المال ببذخ يفوت على الفقراء منفعة بقدر المال الضائع بالتبذير، مما يؤدي إلى التضييق على أهل الحاجة.

وحيث هذه المؤيدات بأن ترف الغني مغصوب من الفقير، فإن لسان حال المترفين ينطق بفكرة تقترب من فكرة رأسمالية فحواها: أن الفقر سببه كسل الفقراء وإهمالهم، وهذه الفتوى تسوغ لهم الترف، وتعفيهم من أدنى مسؤولية تجاه فقراء المجتمع.

أما الفتوى التي تقضي بها نظرية التوزيع الإسلامية فهي: أن الفقر ليس جرما يجترحه من وقع فيه؛ وإنما سببه جملة من المخالفات الشرعية؛ حيث استئثار الموارد الاقتصادية،

---

(1) ابن حنبل، مسند أحمد، ٢٢٠/٣. قال شعيب الأرناؤوط: حديث محتمل للتحسين لطرقه وشواهده.

(2) الدلجي، أحمد بن علي، الفلاكة والمفلكون، ١٣٢٢هـ، مكتبة الشعب، القاهرة، ص١٦.

(3) الرضي، الشريف، نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج٣، ص١٠١.

(4) ابن عبد ربه، العقد الفريد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٠م، ج٢، ص١٦٥.

والاحتكارات الضخمة، والدخول الطفيلية التي يجنيها المرابون والمضاربون؛ وبعبارة واحدة: جور في التوزيع؛ وأحد صوره المفارقة الصارخة بين بيوت الأثرياء، والأماكن التي يعيش فيها الفقراء؛ حيث لا تتوفر فيها أسباب الحياة الكريمة.

وإذ أن النظرية تضطلع إلى تحسين عيش الفقراء، فإن تأمين مساكن تتوفر فيها أسباب العيش الكريم من حيثيات الكفاية؛ فتقوم الدولة بإقامة مشاريع سكنية لأجل إيواء المعدمين من الفقراء، على أن تمول بالشكل الكامل من الأثرياء.

خطة اقتصادية لرفع المستوى المعيشي لذوي الدخل المحدود

يقطن عدد ليس بالقليل من أصحاب الدخول المحدودة في مساكن غير صحية، والأفضل حالا يكرون مساكن مقابل أجرة مقطوعة تشكل ما نسبته ٥٠% من متوسط دخل هذه الشريحة.

وإذ أن نظرية التوزيع أقرت بالملكية المنشئة بالإحياء، وأن الأرض المباحة المملوكة من قبل الدولة تقبل الإحياء، وأن البناء والتعمير من صور الإحياء المتعددة، تقترح الدراسة خطة اقتصادية لأجل توفير مساكن لأصحاب الدخول المحدودة من شأنها أن ترفع المستوى المعيشي لهم بنسبة كبيرة.

تفاصيل الخطة المقترحة

١. تقوم دائرة الأراضي بتحديد الأراضي التي تصلح لإقامة مشاريع سكنية عليها.
٢. يتقدم أصحاب الدخول المتدنية بطلب للحصول على مسكن.
٣. تقوم لجنة بفرز الطلبات لتحديد المرشحين للاستفادة من المشروع الإسكاني، بعد أن تأخذ بعين الاعتبار أسس نظرية التوزيع. فتنظر إلى:
   - كم يعول من الأفراد.
   - ممتلكاته وحجم دخله.
   - ممتلكات المورثين.

تمثل النقاط المحكمة السابقة الأساس الحقوقي المعتبر في إعادة توزيع الدخل بحسب نظرية التوزيع الإسلامية، حيث إن اختلاف الحظ بالأعباء يبيح اختلاف الحظ بالتوزيع؛ وعلى ذلك فإن الأولوية ستكون للأفراد الأكثر عبئا. فمن يعول أكثر يُقدم على من يعول أقل، ومن يملك أقل يقدم على من يملك أكثر، ومن كان أحد مورثيه من أصحاب الممتلكات لا يزاحم الفقير بالوراثة؛ وذلك لأن الأول ملزوم قريبه بالنفقة عليه وفقا لقاعدة التقابل بين الحقوق والالتزامات في الميراث التي تقتضي: إن كل من يرثني إن مت غنيا اليوم يلزمه نفقتي إن كنت فقيرا اليوم، على أن هذا غير متاح لمن يرث الفقر.

وبعد أن يتم تحديد المستفيدين تقوم الدولة بما يلي:

أولا: منح المستفيدين أراضي تصلح للسكن، مع إعفائهم من كلفة الأرض.

ثانيا: دعم أسعار مستلزمات البناء، وتيسير التمويل لأجل البناء.

ثالثا: أن تضع قيدا على تداول الأرض، لمنع التعسف في استخدام الأرض المباحة؛ كأن لا تسمح ببيعها لمدة عشر سنوات مثلا.

رابعا: تُسترجع الأرض من المستفيد بعد ثلاث سنوات إن بقيت دون بناء.

خامسا: يتم تمويل المشاريع عن طريق فرض ضرائب تصاعدية على الوحدات السكنية للأثرياء، التي تتجاوز الحدود وتتجاوز الوسطية المعقولة، بما يؤمن تخصيص الموارد لصالح المشروع السكني.

إن تمويل المشاريع السكانية عن طريق إعادة توزيع الثروة، لا يحقق فقط الارتقاء برفاهية المجتمع، بل يعين على التخفيف من توريث الفقر. كما ويجنب الاقتصاد أحد أهم دوافع الأزمة المالية الحالية، المسماة بأزمة الرهن العقاري؛ إذ أن أساسها هو: اقتراض أصحاب الدخول المتدنية من البنوك الربوية لأجل للحصول على مساكن وعقارات.

المطلب الرابع: سياسة اقتصادية دولية مستمدة من نظرية التوزيع الإسلامية

جعل الله حق الفقراء والمحتاجين بين يدي أغنياء المجتمع وأغنياء الدول، وقد أقر الشارع الحكيم بأن ما يؤتاه الإنسان من الرزق يشترك فيه الفقراء، ويصدق القول أن الاشتراك على مستوى المجتمع المحلي والدولي. وقد عبر عن الشراكة هذه الإمام الشافعي -رحمه الله- بقوله[1]: إن للفقراء أحقية في المال حتى صار بمنزلة المال المشترك، وانسجاما مع نظرة الشارع الحكيم لحق الفقراء، فإن الدراسة ترى أن لفقراء المسلمين في جميع أرجاء العالم، حق في الثروة أينما وجدت، سواء وجدت في ملك خاص أم عام.

فإن كانت في ملك خاص -وفقا للرأي الذي يجيز تملك المعادن- فتجب فيها الزكاة. جاء في صحيح البخاري: "أخذ عمر بن عبد العزيز من المعادن من كل مائتين خمسة"[2].

أما المعادن التي لا تقبل التملك الخاص، وأنها للأمة كالبترول مثلا؛ فعلى ولي الأمر أن يوجهها إلى حيث حاجة الأمة الإسلامية. وأستدعي في هذا السياق شهادة الباحث السعودي فيما خلص إليه بما يتعلق بمسؤولية الدول -التي أغناها الله بالبترول- تجاه الأمة الإسلامية فقال: إن على هذه الدول أن تنفق عوائد البترول في المصالح العامة، فتسد حاجة المحتاجين، وتنفق في سبيل الله؛ فالعالم الإسلامي اليوم في كثير من أصقاعه يعيش في فقر مدقع ويعاني من قضايا

---

(1) الخطيب، مغني المحتاج، ج١، ص٤١٥.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس، ٢/٥٤٥.

معقدة وحرب شعواء، وعلى هذا فإن على الدول الإسلامية التي من الله عليها بشيء من هذه المعادن والثروات أن ترعى حال المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي[١].

كما يُستدل لذات الاقتراح بدراسة إحصائية، تبرز مؤيدات اقتصادية لإعادة توزيع جزء من عوائد البترول على المستوى العالمي، يقول شوقي الفنجري[٢]: "إن زكاة البترول التي تقدر بالمليارات من العملة الأجنبية، يمكن أن تلعب دورا فعالا في القضاء على الفقر على مستوى العالم الإسلامي، وفي تحقيق عدالة التوزيع بين المجتمعات الإسلامية، وبالتالي تحقيق الاستقرار والتقدم الاقتصادي والحضاري".

وحيث إن أمر المعادن فقها متروك للإمام يتصرف فيها بما يحقق المصلحة العامة، فإن هذا يعني أن تكون المعادن موضع سياسات اقتصادية من حيث طريقة استغلالها، سبل الانتفاع بها، وإنفاق عوائدها.

ومن ذات المنطلق؛ من الضروري أن تولي الدول التي جعل الله أرضها خزانا للنفط، اهتماما بالدول الإسلامية التي تعاني الفقر والحرمان والمجاعات؛ فإن تحقق فإنه يؤدي إلى تكامل الدول الإسلامية، والارتقاء بالمستوى المعيشي في البلاد الإسلامية قاطبة.

ملخص الفصل

١. نظرية التوزيع الإسلامية تستهدف إيجاد واقع اقتصادي؛ توفر له ما يلزم لصلاحه، وتمنع ما يفضي إلى فساده؛ فتوفر شروط النمو والتنمية، وتفرز مجتمعا متجانسا يتفاوت فيه الدخل تفاوتا متدرجا، بما يخدم الوصول إلى قمة الرفاهية المجتمعية.

٢. نظرية التوزيع تضمن العرض الذي يفي باحتياجات المجتمع من خلال تأثيرها الايجابي على استخدام الموارد الاقتصادية البشرية والمادية، الأمر الذي يؤدي إلى تدوير الدخل بشكل أرحب عبر إعادة توزيعه وإيصاله للفقراء، الذين هم بدورهم يعيدونه للتداول من خلال مبادلته بسلع وخدمات تلبي حاجاتهم، فتوظف الموارد على نحو أمثل.

٣. تؤدي نظرية التوزيع دورا في سد الذرائع المفضية إلى الفساد الاقتصادي، وذلك لاعتبارات شرعية ومنهجية، ففي الإطار الشرعي: فإن الفساد يؤدي إلى ضياع حقوق الناس وهذا يتناقض وعدالة التوزيع، وفي الإطار الاقتصادي: يعتبر الفساد عقبة أما النمو الاقتصادي، فيعمل على اتساع رقعة الدخول الطفيلية، ويحرم المجتمع من إحراز تقدم في الرفاهية.

٤. نظرية التوزيع تؤدي دورا في تحقيق مستوى دخل يقترب من الدخل اللازم للتشغيل الكامل.

٥. نظرية التوزيع تضمن زيادة الطلب الكلي؛ الاستهلاكي والاستثماري بشكل دائم، عبر إعادة توزيع الدخل، وبذلك يكون ميل الاقتصاد الإسلامي نحو الركود والانكماش، أقل منه في اقتصاد غير إسلامي.

---

(١) السميح، ملكية الأرض في الإسلام، م.س، ص١٥٧.

(٢) الفنجري، محمد شوقي، الإسلام والضمان الاجتماعي، م.س، ص٦٧.

النتائج والتوصيات

أولا: أهم النتائج

خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج، تحسب الباحثة أنها أجابت عن أسئلة الدراسة، وأثبتت صحة الفروض التي تقدمت الفصول الأربعة، وحققت ما نشدته من أهداف، ويمكن تلخيص تلك النتائج بالآتي:

١. تم استيلاد المبنى التشريعي العام لنظرية التوزيع الإسلامية، بالاستناد إلى نصوص قطعية مستمدة من كتاب الله عز وجل، والسنّة النبوية المطهرة، التي دلت دلالة صريحة على معالم النظرية وماهيتها.

٢. تكمن النظرية في ماهيتها التي هي الأركان والشرائط العامة، فالعمل يشترط له المشاركة الإيجابية، والملكية يشترط لها المشاركة الفعلية، والحاجة يشترط لها العجز، وضمن هذه الماهية تعتبر نظرية التوزيع الإسلامية جامعة وملزمة.

٣. تفسر نظرية التوزيع الإسلامية المنطق التشريعي الذي يربط الأحكام ذات الموضوع التوزيعي الواحد؛ فتبين الحكمة من إطلاق الحكم في موضع معين وتقييده في موضع آخر، وفق مبدأ تشريعي متسق ومنظم.

٤. أقامت النظرية تلازما منطقيا بين أساس الاستحقاق ومحله، بما يتساوق مع متطلبات الكفاءة الاقتصادية، وحسب اعتبارات التوازن الاجتماعي، من خلال أنها:

أ. أقرت بأن حق الحيازة يُكتسب بالعمل الاقتصادي، ولا يستأثر على الناس بشيء مما هو مباح لعموهم إلا بسبب معتبر شرعا.

ب. أقرت بأن عائد العنصر الإنتاجي المؤجَر يُستحق بالعمل المحدد.

ت. أقرت بأن عائد العنصر الإنتاجي المخاطر يُستحق بالملك المضمون.

ث. أقرت بأن الدخل المتمم للكفاية، يُستحق بالحاجة قرينة العجز.

٥. أثبتت الدراسة صحة الطريحة التي مؤداها؛ أن نظرية التوزيع الإسلامية لها دور فعال في التقليل من مشكلة الفقر، وذلك من خلال ما يلي:

أ. إعادة توزيع الدخل من خلال مصادر مؤسسة التكافل الاجتماعي، وعلى وجه الخصوص الوقف.

ب. الدور الكفائي للدولة.

ت. توسيع قاعدة الملكية العامة بما يحقق التوازن الاجتماعي.

ث. تعدد الوسائل والسياسات المستنبطة من نظرية التوزيع التي تكفل النهوض بالفقراء، وتحسين المستوى المعيشي لذوي الدخل المحدود.

٦. أثبتت الدراسة صحة الطريحة التي مؤداها؛ أن نظرية التوزيع الإسلامية لها دور في إحراز أهداف المجتمع الاقتصادية؛ وإنجاز توازن اقتصادي عند مستوى توظف ودخل مرتفعين، وذلك من خلال ما يلي:

أ. المصالحة -التي تكفلها- بين مساعي تعظيم النفع الخاص ومساعي النفع الاجتماعي؛ الموجه بوجهة غيرية إيثارية.

ب. توزيع الثروة الطبيعية بالاستناد إلى أسس عادلة.

ت. استخدام الموارد الاقتصادية بكفاءة.

ث. تخصيص حصص عادلة للمشاركين في الفعالية الاقتصادية.

ج. مرونة الإنتاج خاصة الزراعي.

ح. إعادة توزيع الدخل بعدالة.

خ. سد الذرائع المفضية إلى زعزعة الاستقرار الاقتصادي.

ثانياً: التوصيات

١. توصي الدراسة بضرورة تطبيق السياسات الاقتصادية المقترحة التي وردت في المطلب الخامس من الفصل الرابع.

٢. توصي الدراسة الدول الإسلامية بأن تنقح التوصيات المستوردة؛ فتلفظ ما يتعارض مع دورها الكفائي الذي وصفته نظرية التوزيع الإسلامية.

٣. توصي الدراسة الدول التي من الله عليها بالثروة المعدنية، أن تتحرر من طوق الشركات الأجنبية وتأخذ على عاتقها القيام بمشاريع التعدين، وذلك لتعلق مصالح عامة المسلمين في هذه الثروة، ولخطورة الاحتكام إلى شريعة التوزيع التي تنتهجها هذه الشركات التي هي نفسها شريعة الرأسمالية.

والله يعلم أنه من وراء القصد

انتهت بحمد الله... أستغفرك ربي وأتوب إليك

فهرسه المصادر والمراجع

◈ القرآن الكريم

أولاً: قائمة المصادر التراثية وما يتعلق بها مرتبة على حروف المعجم

1. آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود لشرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.
2. الأبي، صالح عبد السميع، جواهر الإكليل: شرح الرسالة، مطبعة عيسى الحلبي، د.ت.
3. الأحوذي المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذي ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
4. الأمين، حسن عبد الله، حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
5. الألباني، محمد ناصر الدين، تخريج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ١٤٠٥هـ.
6. ....، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.
7. الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، القاهرة، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.
8. البابرتي، أكمل الدين، العناية على شرح الهداية، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، ١٣١٨هـ.
9. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ت. ونسخة تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
10. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، د.م، د.ت.
11. البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٩٩٠م.
12. البهوتي، منصوربن ادريس، الروض المربع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٥هـ.
13. ....، كشاف القناع، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩٤هـ.
14. البيضاوي، عبد الله بن عمر، الغاية القصوى، دار النصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٢م.
15. ....، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، ط١، د.ت.
16. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
17. الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة، سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب منه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

١٨. ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، القواعد الفقهية النورانية، دار الندوة الجديدة، بيروت، د.ت.
١٩. ....، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
٢٠. ....، كتب ورسائل ابن تيمية في الفقه، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، الرياض، ١٣٨٢هـ.
٢١. ابن جماعة، بدر الدين بن ابراهيم، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، الشؤون الدينية، الدوحة، د.ت.
٢٢. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.
٢٣. الجويني، عبد الملك بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم ديب، الوفاء للنشر، المنصورة، مصر، ١٤١٨هـ.
٢٤. ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني، فتح الباري: شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م.
٢٥. ابن حزم، ابن حزم، محمد علي الظاهري، المحلي، تحقيق محمد منير الدمشقي، مكتبة الجمهورية، القاهرة، ١٣٨٩هـ. وأخرى دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٢٦. الحطاب، محمد الطرابلسي، مواهب الجليل: شرح مختصر خليل، مكتبة النجاح، طرابلس.
٢٧. ابن حنبل، أحمد بن أبو عبد الله الشيباني، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.
٢٨. حيدر، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دار عالم الكتاب، الرياض، ٢٠٠٣م.
٢٩. الخطيب، محمد الشربيني، مغني المحتاج، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م.
٣٠. الخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.
٣١. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي، المقدمة، دار النهضة، القاهرة، د.ت.
٣٢. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد عبد الحميد، دار الفكر، د.ت.
٣٣. الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٣٤. الدلجي، أحمد بن علي، الفلاكة والمفلكون، ١٣٢٢هـ، مكتبة الشعب، القاهرة.
٣٥. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
٣٦. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، القواعد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٣٣م.
٣٧. ابن رشد، أبو الوليد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٣٨. الرصاع، محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، المطبعة التونسية، تونس، د.ت.

٣٩. الرضي، الشريف، نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
٤٠. الرملي، شمس الدين، نهاية المحتاج، المطبعة الزاهية، القاهرة، ١٣٠٤هـ.
٤١. الزركشي، بدر الدين محمد، المنثور في القواعد، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٢م.
٤٢. السبكي، تقي الدين بن علي، فتاوي السبكي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ت.
٤٣. السرخسي، أبو بكر محمد، المبسوط، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٤٤. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العالمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٤٥. ....، عبد الرحمن بن أبي بكر، شرح سنن النسائي، دار الفكر، بيروت، ١٩٣٠م.
٤٦. الشاطبي، أبو اسحق بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤١هـ. وطبعة دار المعرفة، بيروت، د.ت.
٤٧. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن ادريس، الأم، دار القلم، ط٢، بيروت، ١٩٧٣م.
٤٨. الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
٤٩. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار: شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ضبط وتحقيق: كمال الجمل وآخرون، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ت.
٥٠. الشيباني، محمد بن الحسن، الكسب في الرزق المستطاب، مكتبة عبد الهادي، دمشق، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
٥١. الصاوي، بلغة السالك، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت.
٥٢. الصنعاني، محمد بن اسماعيل، سبل السلام، دار إحياء التراث، بيروت، ط٤، ١٩٦٠م.
٥٣. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٥٤. ابن عابدين، محمد علاء الدين، حاشية رد المحتار على الدرر المختار المعروفة بحاشية ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٥٥. ابن عبد ربه، العقد الفريد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٠م.
٥٦. أبو عبيد، القاسم بن سلام، الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.
٥٧. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، د.ت.
٥٨. الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م.
٥٩. ....، ظلام من الغرب، دار الكتاب العربي، د.ت.
٦٠. الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م.
٦١. الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥هـ، ١٩٩٥م.
٦٢. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله، المغني والشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٦٣. القرافي، أحمد بن ادريس، الفروق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٦هـ.
٦٤. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٢م.
٦٥. ....، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المؤسسة العربية، ١٩٦١م.
٦٦. الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.
٦٧. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، د.ت.
٦٨. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، مختصر تفسير ابن كثير، دار الصابوني، القاهرة، ١٩٨٥م.
٦٩. الكلبي، ابن جزي محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣م.
٧٠. ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٧١. مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، ١٩٨٨.
٧٢. الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ،١٩٥٦م.
٧٣. الماوردي، علي بن محمد، أدب الدين والدنيا، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨م.
٧٤. ....، من تراثنا الإسلامي في علم الاقتصاد: المضاربة، تحقيق عبد الوهاب حواس، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٨٩م.
٧٥. المطيعي، محمد نجيب، تكملة المجموع، مطبعة زكريا يوسف، القاهرة، د.ت.
٧٦. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
٧٧. المودودي، أبو الأعلى، الربا، دار الفكر، بيروت. د.ت.
٧٨. ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، البحر الرائق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
٧٩. ....، رسائل ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٨٠. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦م.
٨١. النسفي، عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
٨٢. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٨٣. أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم، الخراج، تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٥هـ.

٨٤. آدم، موسى عيسى، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دلة البركة، جدة، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

٨٥. إسماعيل، محمد محروس، وآخرون، مقدمة في الاقتصاد، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٧٢م.

٨٦. اوستري، جاك، الإسلام والتنمية الاقتصادية، ترجمة محمد الطويل، دار الفكر، دمشق.

٨٧. بدوي، أحمد زكي، معجم المصطلحات الاقتصادية، دار الكتاب المصري واللبناني، بيروت،

٨٨. ....، نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية، المجلس الأعلى للرعاية والفنون والآداب، القاهرة، ج١، د.ت.

٨٩. بلتاجي، محمد، الملكية الفردية في النظام الإسلامي، مكتبة الشباب، ١٩٨٨م.

٩٠. البيه، عبد المنعم، الدخل والتوزيع، مطبعة فاكوس الإسكندرية، ١٩٨٥م.

٩١. جاد الكريم، عبد الله أحمد، الايضاح في نحو مختار الصحاح، مكتبة الأداب، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٩٢. جالبرث، جون كينيث، تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٩٣. الجسر، نديم، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، مطابع المكتب الإسلامي، بيروت.

٩٤. جمعة، علي بن محمد، معجم المصطلحات الاقتصادية الإسلامية، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٩٥. جوارتني، جيمس، وستروب ريتشارد، الاقتصاد الجزئي: الاختيار الخاص والعام، ترجمة محمد عبد الصبور علي، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٧م.

٩٦. حسين، أحمد فراج، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩م.

٩٧. حقي، نديم، وعباس ميراخور، "السلوك الادخاري في نظام اقتصادي خال من الفائدة الثابتة"، ترجمة: قسم النشر في صندوق النقد الدولي، مجلة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م٤، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م.

٩٨. حماد، نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط٣، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٩٩. حمود، سامي، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، عمان، مطبعة الشرق، ١٩٨٢م

١٠٠. خان، محسن، "النظام المصرفي الإسلامي الخالي من الربا: تحليل نظري"، ترجمة صندوق النقد الدولي، مجلة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، م٩، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
١٠١. الخضري، أحمد كامل، المواريث الإسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٦م.
١٠٢. الخضري، سعيد، المذهب الاقتصادي الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م.
١٠٣. الخفيف، علي، "الشركات في الفقه الإسلامي"، بحوث مقارنة، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٢م.
١٠٤. الخولي، البهي، الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية، القاهرة، ١٩٥١م.
١٠٥. ....، الثروة في ظل الإسلام، دار النصر للطباعة، القاهرة، ط٢، ١٩٧١م.
١٠٦. الخياط، عبد العزيز، الشركات في ضوء الإسلام، دار السلام، عمان، ١٩٨٩م.
١٠٧. درويش، أحمد ومحمود الزين، تعليق على بحث مختار متولي، "التوازن العام والسياسة الاقتصادية"، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م٢، ع٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
١٠٨. الدريني، محمد فتحي، النظريات الفقهية، دمشق، ط١، ١٩٨١م.
١٠٩. دويدار، محمد، مبادئ الاقتصاد السياسي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠١م.
١١٠. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
١١١. رمزي، زكي، مشكلة التضخم في مصر: أسبابها ونتائجها، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ١٩٨٠م.
١١٢. الزامل، يوسف بن عبد الله، ابن جيلالي، بوعلام، النظرية الاقتصادية الإسلامية: اتجاه تحليلي، دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٩٦م.
١١٣. الزحيلي، محمد وهبة، إحياء الأرض الموات، النشر العالمي، جدة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
١١٤. ....، نظرية الضمان، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٠م.
١١٥. الزرقا، محمد أنس، "تعليق على كتاب مسائل السمسرة للإبياني"، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، م١، ع٢، ١٩٨٩م.
١١٦. ....، "صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية المستهلك"، مجلة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي،
١١٧. ....، "نظم التوزيع الإسلامية"، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ١٩٨٤م.
١١٨. الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤م.
١١٩. ......، المدخل إلى نظرية الالتزام العام في الفقه الإسلامي، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١م.
١٢٠. أبو زهرة، محمد، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي، د.ت.
١٢١. ....، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٢٢. ....، في المجتمع المسلم، دار الفكر، بيروت، د.ت.
١٢٣. السباعي، مصطفى حسني، اشتراكية الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، دمشق، ط٢، ١٩٦٠م.
١٢٤. ....، من روائع حضارتنا، دار القرآن الكريم والاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
١٢٥. السامرائي، سعيد عبود، القاموس الاقتصادي الحديث، مطبعة المعارف، بغداد، د.ت.
١٢٦. السبهاني، عبد الجبار حمد، "الاستثمار الخاص: محدداته وموجهاته في اقتصاد إسلامي- دراسة مقارنة"، مجلة الشريعة والقانون، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٥م.
١٢٧. ....، الاستخلاف والتركيب الاجتماعي في الإسلام، دار وائل، عمان، ٢٠٠٣م.
١٢٨. ....، الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام: مدخل إسلامي لدراسة النظرية الاقتصادية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ٢٠٠٥م.
١٢٩. ....، الوجيز في الفكر الاقتصادي الوضعي والإسلامي، دار وائل للنشر، عمان، ٢٠٠٠م.
١٣٠. السحيباني، محمد، "أثر الزكاة على الطلب الكلي"، المعهد الإسلامي للبحوث، جدة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
١٣١. سلفاتو، دومينيك، نظريات اقتصاديات الوحدة، ترجمة سعد الدين الشيال، دار ماكجر وهيل، نيويورك، ١٩٨٦م.
١٣٢. السمان، محمد مروان، وآخرون، مبادئ التحليل الاقتصادي، مكتبة الثقافة، عمان، ١٩٩٢م.
١٣٣. السميح، محمد بن علي، ملكية الأرض في الإسلام، مركز الدراسات الإسلامية، الرياض، ١٩٨٣م.
١٣٤. أبو سنة، أحمد فهمي، النظريات العامة في الشريعة الإسلامية، دار التأليف، ط١، ١٩٦٧م.
١٣٥. السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق، مطابع دار المعارف، ١٩٦٨م، مصر.
١٣٦. سويلم، سامي، "التورق والتورق المنظم دراسة تأصيلية"، مجمع الفقه الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
١٣٧. السيد، عبد الملك، "الوقف الإسلامي والدور الذي لعبه في النمو الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام"، المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي، الجامعة الإسلامية، إسلام أباد، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
١٣٨. شابرا، عمر، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ترجمة محمد السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
١٣٩. شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ١٩٩٦م.
١٤٠. شحاتة، شوقي اسماعيل، الدين والاقتصاد، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠م.

١٤١. شحاتة، محمد حسين، "مفهوم تكلفة رأس المال المستثمر في الفكر الإسلامي"، المجلة العلمية لتجارة الأزهر، القاهرة، ع١، ١٩٧٨م.
١٤٢. الشرباصي، أحمد، المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، بيروت،١٤٠١هـ، ١٩٩٨١م.
١٤٣. الشريف، شرف بن علي، الإجارة علي عمل الإنساني، دار الشروق، الرياض، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
١٤٤. شقير، لبيب، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٦٠م.
١٤٥. شلبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية، مطبعة دار التأليف، القاهرة، ١٩٦٤م.
١٤٦. الشوبرجي، عبد المولى، الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون:الأسعار والنقود، دراسة تحليلية، إدارة الثقافة والنشر، الرياض، ١٩٨٩م، ص١٥ وما بعدها.
١٤٧. شيحة، مصطفى رشدي، الاقتصاد العام للرفاهية، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٩٣م.
١٤٨. ....، علم الاقتصاد من خلال التحليل الجزئي، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، ١٩٩٩م.
١٤٩. الصالح، صبحي، النظم الإسلامية ونشأتها وتطورها، دار الملايين، بيروت، ١٩٨٢م.
١٥٠. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
١٥١. صديقي، محمد نجاة الله، لماذا المصارف الإسلامية، ترجمة رفيق المصري، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ١٩٨٢م.
١٥٢. ....، "مفهوم الإنفاق العام في دولة إسلامية حديثة"، ترجمة عمر سالم، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م٥، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
١٥٣. صفي الدين، أحمد، مقدمة في الاقتصاد الجزئي، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٣م.
١٥٤. صقر، محمد أحمد، الاقتصاد الإسلامي: مفاهيم ومرتكزات، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
١٥٥. ....، النظرية الاقتصادية الكلية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.
١٥٦. الضرير، الصديق، "القبض: صوره المستجدة منها وأحكامها"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع٥، ج٢، ١٩٨٨م.
١٥٧. عادل حشيش وزينب عوض الله، مبادئ علم الاقتصاد، دار الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٩م.
١٥٨. العبادي، عبد السلام داود، الملكية في الشريعة الإسلامية، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٧٥م.
١٥٩. عبد الله، اسماعيل صبري، نحو نظام اقتصادي عالمي جديد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.
١٦٠. عبد الله، محمد حامد، تعليق على بحث: مختار متولي، "التوازن العام.."، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م٢، ع٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

١٦١. عبيد، يحيى حسين، "تقييم المشروعات الاستثمارية في الفكر الإسلامي"، مجلة المال والتجارة، القاهرة، ع٢٠٩، ١٩٨٦م.
١٦٢. العربي، محمد عبد الله، "الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام"، المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، مطابع مؤسسة أخبار اليوم، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٤م.
١٦٣. عزيز، عبد الله، توزيع الدخل القومي والثروة، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٦م.
١٦٤. عطية، عبد القادر، التحليل الجزئي بين النظرية والتطبيق، الدار الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٨م.
١٦٥. عفر، محمد عبد المنعم، الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الكلي، دار البيان العربي، جدة، ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.
١٦٦. ....، النظام الاقتصادي الإسلامي، دار المجمع العلمي، جدة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
١٦٧. العقاد، عباس، عبقرية عمر، دار النهضة، القاهرة، د.ت.
١٦٨. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت.
١٦٩. العلي، صالح حميد، توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، اليمامة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.
١٧٠. عمر، حسين، الرفاهية الاقتصادية: بحث في الأسس العلمية والتطبيقات العملية لرفاهية الفرد والمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩م.
١٧١. ....، موسوعة المصطلحات الاقتصادية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٩م.
١٧٢. العوضي، رفعت السيد، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر، نظرية التوزيع، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٤م.
١٧٣. ....، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٤م.
١٧٤. ....، النظام الاقتصادي في الإسلام، الجامعة الأمريكية المفتوحة، ١٩٩٩م.
١٧٥. ....، في الاقتصاد الإسلامي: المرتكزات – التوزيع – الاستثمار – النظام المالي، دار كتاب الأمة، الدوحة، ١٤١٠هـ.
١٧٦. عويضة، عدنان عبد الله محمد، نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي: دراسة تأصيلية – تطبيقية، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، اربد، ٢٠٠٦م.
١٧٧. عيسوي، أحمد، المدخل للفقه الإسلامي، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٦٨م.
١٧٨. العيسى، نزار سعد الدين، وإبراهيم قطف، الاقتصاد الكلي: مبادئ وتطبيقات، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٦م.
١٧٩. أبو العينين، حسين سيد أحمد، الموارد الاقتصادية، دار المعارف، بيروت، ١٩٧٩م.

١٨٠. غيث، مجدي علي، نظرية الحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، اربد، ٢٠٠٦م.

١٨١. أبو الفتوح، نجاح أبو الفتوح، "مؤسسات وآليات عدالة توزيع الدخل والثروة في اقتصاد إسلامي"، مجلة المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، م١٠، ع٢، ١٤٢٤هـ.

١٨٢. فريدمان، ميلتون، الرأسمالية والحرية، ترجمة يوسف عليان، مركز الكتب، عمان، ١٩٨٦م.

١٨٣. الفنجري، محمد شوقي، الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

١٨٤. ....، الإسلام والضمان الاجتماعي، دار ثقيف للنشر، الرياض، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

١٨٥. قاسم، موسى قاسم، توزيع الثروة في الإسلام وأثره على النشاط الاقتصادي، ر.ج، جامعة اليرموك، ١٩٩٣م.

١٨٦. قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤م.

١٨٧. ....، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط٢٥، ١٩٩٦م.

١٨٨. القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م.

١٨٩. القرطبي، أبو عبد الله الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٩٠. القضاة، زكريا محمد، "توزيع العوائد على عناصر الإنتاج في الفقه الإسلامي"، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ع١٣، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

١٩١. ....، السلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٤م.

١٩٢. المحجوب، رفعت، الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، ١٩٦٤م، ص٢٥١.

١٩٣. المصري، رفيق يونس، أصول الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣م.

١٩٤. النبهان، محمد فاروق، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، دار الفكر، ١٩٧٠م.

١٩٥. الندوي، على أحمد، القواعد الفقهية: مفهومها، نشأتها، تطورها، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٠م.

١٩٦. نعمان، أحمد فكري، النظرية الاقتصادية في منظور الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م.

١٩٧. فهمي، عبد العزيز هيكل، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، دار النهضة العربية بيروت، ١٩٨٠م.

١٩٨. قحف، محمد منذر، اقتصاديات الزكاة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

١٩٩. ......، الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨م.
٢٠٠. كامل، عمر عبد الله، القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، جامعة الأزهر، دار الكتب، ٢٠٠٠م.
٢٠١. كنعان، علي، الاقتصاد الإسلامي: دراسة في عناصر الإنتاج واقتصاديات المال ودور الدولة في الاقتصاد، دار المعارف، حمص، ١٩٩٧.
٢٠٢. مارتن، هانس وبيتر، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس، مراجعة وتقديم أ.د. رمزي زكي، عالم المعرفة ع٢٣٨، تشرين الأول ١٩٩٨م.
٢٠٣. متولي، مختار، "التوازن العام والسياسات الاقتصادية الكلية في اقتصاد إسلامي". مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م١، ع١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٢٠٤. مجموعة من الاقتصاديين، الموسوعة الاقتصادية، تعريب: عادل عبد الهادي وحسن الهموندي، دار ابن خلدون، ١٩٨٠م.
٢٠٥. مجيد، ضياء، الخصخصة والتصحيحات الهيكلية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.
٢٠٦. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢م.
٢٠٧. المحجوب، رفعت، الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، ١٩٦٤م.
٢٠٨. مصيطفى، بشير، "الفساد الاقتصادي وآثاره المدمرة" http://www.iraqcenter.net
٢٠٩. ابن منظور، جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
٢١٠. مشهور، عبد اللطيف نعمت، الدور الإنمائي والتوزيعي للزكاة، رسالة الدكتوراه، جامعة القاهرة، ١٤٠٨هـ.
٢١١. منشورات المكتبة الحديثة، الوقف في الشريعة الإسلامية، لبنان، ١٩٨٨م.
٢١٢. نامق، صلاح الدين، توزيع الثروة في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧م.
٢١٣. النبهاني، الشيخ تقي الدين، النظام الاقتصادي في الإسلام، عمان، ١٩٦٠م.
٢١٤. هاشم، إسماعيل محمد، المدخل إلى أساسيات الاقتصاد التحليلي، دار النهضة، بيروت، ١٩٦٦م.
٢١٥. الهواري، سيد، دليل تحليل الجدوى وتقييم المشروعات من منظور مصرفي إسلامي، ملحق موسوعة الاستثمار، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٤٠٤هـ
٢١٦. هيكل، محمد حسنين، الفاروق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،، ١٩٦٣م.
٢١٧. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، الكويت، ١٩٨٨م.
٢١٨. ولسون، جي هولتن، ترجمة كامل سلمان العاني، الاقتصاد الجزئي: المفاهيم والتطبيقات، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٧م.

المراجع الأجنبية

٢١٩. Ackley, Gardner, Macroeconomics: Theory and Policy, MaCmillan Publishing Co. Inc., New York, 1978.

٢٢٠. Demburg, T.F, and Mc Doudall, Macroeconomics: The Measurement Analysis, and control of Aggregate Economic Activity, McGraw-Hill, London, 1976.

٢٢١. Ekelund, Jr. Robert B. & Hebert, Robert F., A History of Economic Theory and Method, Tokyo: McGraw-Hill Inc, 1998.

٢٢٢. Fisher, Irving, 100% Money, New haven, Connecticut, City Printing, 1945.

٢٢٣. Johnson, A., The Theory of Income Distribution, First ed., London: Gray-Mills publishing LTD, 1973.

٢٢٤. Han, Frank and Martin Hollis, Philosophy and Economic Theory, Oxford University Press, Oxford, 1979.

٢٢٥. Hanson, J. L., A Dictionary of Economics And Commerce, Macdonald & Evans LTD, London, Sec. edition, 1967.

٢٢٦. Haque, N.U. and Mirakhor, "Optimal Profit-Sharing Contracts and investment in an Interest-Free Islamic Economy", Manuscript, MIF, Washington, 1986.

٢٢٧. Keynes, J.M, The General Theory of Employment: Interest and Money, London, Macmillan Ltd, 1960.

٢٢٨. Khan. M. Fahim, "Factors of Production and Factor Marker in Islamic Framework", Abed Al-Aziz University Magazine: Islamic Economic, Is. Nu.2, 1999.

٢٢٩. Kolko, Gabriel, Wealth and Power in America: an Analysis of Social Class and Income Distribution, New York, 1964.

٢٣٠. Hirshleifer, Jack, Price Theory And Application, Prentice-Hall, In. Los Angele, Forth edeition, 1988.

٢٣١. Lee, Frederic S, Post Keynesian Price Theory, Cambridge, 1998.

٢٣٢. Marshall, A. Principles of Economics , 8th Edition, New York, W.W. Norton & company, 1947.

٢٣٣. Menger, Carl, Principles of Economics, translators: James Dingwall and Bert New York, 1950.

٢٣٤. Musgrave, Richard and Musgrave Peggy, Public Finance in Theory and Practice, New York, McGraw, Hill Book, Co, 19884.

٢٣٥. Recardo, D. The works and correspondence of David Ricardo, Piero Sraffa, Cambridge University Press, 1976.

٢٣٦. Samuelson, P., Economics, Macmillan, New York, 11th Edition, 1982.

٢٣٧. Schumpeter, J. A. Capitalism, Socialism and democracy, UN Win Ltd. 1979.

٢٣٨. Scott, R.H. and Nigro, N. Principles of Economics, New York, Macmillan, 1982.

٢٣٩. Simons, Henry, Economic Policy for a Free Society, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

٢٤٠. Stanley Lebergott, Income Distribution, International Encyclopedia of the Social Sciences, 1980.

٢٤١. Tisdle, C.A., The Theory of Economic Allocation, Syden: John Wiley and Sons, Australasia, Pty, 1972.

Abstract

Aqel, Nadia Hasan. The Theory of Distribution in Islamic Economics: authenticating – applied study, Ph.D. at Yarmuk University. 2009, Supervised by Dr. Abduljabbar Assabahni.

This study has thoughrouly gone into Quran and Suna (the prophets teachings) related to the issue of distribution. This have been organized in a legislative frame work consisting of pillars and a general conditions in accordance with a legislative concept that determines "Mobah is obtained through work, and market gains through contribution to the economic activity, and the income necessary to meet the basic needs is obtained by the poor which they disabled. This legislative concept considers work, effective ownership, and need; the basic rules of the right in wealth and income, This concept is called: The Islamic Theory of Distribution.

This theory has established logical linkage between Lawful foundations and the theme of deservedness; it linked: the economic action with the right of possession, the risky ownership with entitlement of profit, un-risky ownership with the wage, and the right of the needy with the wealthy people.

The Islamic Theory of Distribution provides clear interpretation of the logical foundation of jurisprudence regarding the distribution of wealth and its productive value. It's provides clear explanation of the wisdom " holding back from public-owned resources", since it breaches the principle of inseparability between legitimate work and right to possess as the jurisprudents consider every thing obtained by force as "arbitrariness" It also gives judgment of Reba (usary) as Reba allows individuals who are not involved in the economic activity to obtain income. This runs counter to the principle of justice.

The theory provides clear interpretation of the concept of legislation by creating non-employee (need) basic role for the right in income. It clarifies what Shariaa states regarding the link between the rights of the needy people with the Allah's rights. It acknowledged that the right of the poor in rich people's properties is based on the fact that they have irrefutable right in the properties of the rich as Allah has deposited their livelihoods in the universe, but they are unable to reach it as their Rizq (livelihoods) is in the hands of others.

The distribution theory plays a role in solving the economic problem at the extent that allows the achievement of welfare of all members of the community through defing the legal principles determining the ideal quantity of production and its restructure in accordance with social preference. It also has a role in helping society get rid of existing and inherited poverty through the institution of Wakf whose benefits are divided over time.

The role of theory is reflected at the macroeconomic level. It achieves the economic objectives of society through the prohibition of usury, monopoly and compactness and the necessity of paying Zakat, thus maintaining the conditions necessary to achieve economic efficiency and social justice, as well as upgrading the employment of factors of production; particularly, it unifies the revenue of participants in the economic activity by determining the division of revenue amongst them fairly. It guarantees community empowerment to achieve an fair and efficient pattern of distribution that achieves the highest possible level of economic welfare in light of material and human resources the society possesses.

Keywords: Nadia Aqel, Islamic distribution theory, economic activity, ownership, need.